GESCHICHTE DER AUTOBIOGRAPHIE

VON

GEORG MISCH

ERSTER BAND

DAS ALTERTUM

ZWEITE HÄLFTE

DRITTE STARK VERMEHRTE AUFLAGE

1950

A. FRANCKE A.-G. VERLAG BERN

Copyright 1950 by A. Francke A.-G. Verlag Bern.
Alle Rechte vorbehalten.
Die vorliegende Ausgabe darf nicht nach Deutschland verkauft werden.

CT25
M5
v.1:2
1919

INHALT

des zweiten Halbbandes

Zweiter Teil — Seite

Drittes Kapitel

Die Entwicklung der Selbstbiographie in der philosophischen und religiösen Bewegung 355

1. Das Hervortreten der Individualität in Ciceros Privatbriefen . . . 357
2. Die Selbstdarstellung in den realistischen Literaturformen. - Autobiographie und Sittenroman. Satirische Dichtung. Lukian 373
3. Die Darstellung der Persönlichkeit in der philosophischen Selbstbetrachtung. - Seneca. Epiktet. Marc Aurel 408
4. Die religiöse Selbstdarstellung und die Seelengeschichte 494
   (1) Hellenistische Bekehrungsgeschichten 495
   (2) Ekstatische Konfessionen und Traumgesichte; die „Heiligen Reden" des Rhetors Aristides 503
   (3) Die Seelengeschichte in der hellenistischen Mystik 519
   (4) Die Einwirkung des Christentums und der alttestamentarische Hintergrund. - Paulus. Jeremias 537

Dritter Teil

Die Blütezeit der Autobiographie im Ausgang des Altertums 549

Einleitung 551

Erstes Kapitel

Die allgemeinen Richtungen der Autobiographie um die Wende des 4. Jahrhunderts 566

1. Die Autobiographie des Rhetors Libanius 566
2. Die Selbstdarstellung der christlichen Prälaten in den kirchlichen Glaubens- und Machtkämpfen. - Nestorius 575
3. Asketische Briefliteratur und öffentliche Beichte. - Der Übergang von der Bußpraxis zur Literaturform der Konfessionen 586
4. Die Selbstbetrachtung in der neuplatonisch-christlichen Geistesreligion. - Plotins Begriff der Individualität. Synesius 597

M694541

Zweites Kapitel

Die persönliche Dichtung Gregors von Nazianz 612

1. Die Autobiographie des Kirchenfürsten 620

2. Die metaphysisch-religiöse Lyrik des neuplatonischen Christen . . . 629

Drittes Kapitel

Augustins Bekenntnisse 637

1. Die Selbstdarstellung des Neubekehrten. - Die Soliloquien 638

2. Die metaphysisch-religiöse Lebensdeutung und die innere Form der „Konfessionen“ 645

3. Der Aufbau des Werks 657

4. Die christliche Darstellung des kontemplativen Lebens 675

Viertes Kapitel

Die Ausläufer der antiken Autobiographie 679

1. Die Verbreitung der Konfessions-Literatur im 5. Jahrhundert. - Paulinus von Pella. Patrick 681

2. Die Vertiefung der Schriftsteller-Autobiographie in Augustins Retraktationen 693

3. Die Selbstdarstellung der antiken Weisheit im Kulturübergang. - Boethius' „Tröstung der Philosophie“ 701

Register 705

DRITTES KAPITEL

DIE ENTWICKLUNG DER SELBSTBIOGRAPHIE IN DER PHILOSOPHISCHEN UND RELIGIÖSEN BEWEGUNG

Wir dringen nun tiefer hinein in die geistige Bewegung, in der die antike Selbstbiographie ihren Charakter verändert hat; die Beziehung der Persönlichkeitsdarstellung zur Behandlung der Lebensprobleme in philosophischer Besinnung, Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit, Äußerung religiöser Affekte tritt nunmehr in den Mittelpunkt unserer Geschichte. Sie verfügt hier nicht über Autobiographien im strengen Verstande — besäßen wir eine fortlaufende Folge solcher Schriften, wieviel klarer würde die komplizierte Entwicklung des moralisch-religiösen Lebens uns vor Augen stehen, die die Innenseite der politischen Organisationen in den hellenistischen Staaten und, nur zeitweilig und örtlich zurückgedämmt durch die Augusteische Restauration der Altväter-Sitte, in dem römischen Imperium ausmacht!

Es gab in der hellenistischen Literatur eine Reihe von literarischen Formen, in denen eine Lebensansicht persönlich darstellbar war. Die Diatribe mit ihren Umbildungen, der moral-philosophischen Predigt und der römischen Satire, die Epistel, auch die Prolalie als Einleitung von Lehrvorträgen werden uns neben andern, stärker rhetorischen Formen in solcher Funktion begegnen. Aber die von literarischen Gesichtspunkten bestimmte Scheidung der Formen muß hier vollends zurücktreten hinter dem historisch-psychologischen Interesse: dieses möchte die innere Vielartigkeit und die Übergänge und keimhaften Bildungen der Selbstanschauung in einem Zusammenhang begreifen. Das Material erlaubt einen solchen Versuch. Denn es bietet sich ein fester Ausgangspunkt: in Cicero, in seinen Privatbriefen vor allem, haben wir einen vollgültigen Zeugen für den Stand des Persönlichkeitsbewußtseins in der hellenistisch-römischen Zeit an dem entscheidenden Wendepunkt, der mit dem Untergang der römischen Republik gegeben ist. Und die verschiedenen Richtungen, in denen sich die Selbstanschauung dann be-

wegt, sind durch einen einheitlichen Zug verbunden, der um so stärker hervortritt, je weiter die Geschichte zeitlich vorwärts schreitet. Bezeichnet man diesen Wesenszug als den Übergang aus dem Zeitalter der positiven Wissenschaften in eine neue religiöse Epoche, so ist das Problem nicht allgemein genug gestellt. Es handelt sich darum, neue Lebensquellen in der Erfahrung zu erschließen.

Die Philosophie, die die führende Macht in diesen Jahrhunderten war, gelangt gerade auf dem Höhepunkt der Naturwissenschaft, von der Skepsis getrieben, zu der Selbstbesinnung, in der ihr klar werden muß, welche Grenzen dieser Art von wissenschaftlichem Geist gesteckt sind, wieviel ihm Unerreichbares zurückbleibt. Und das Leben muß sich vertiefen, nachdem das Zutrauen zur wissenschaftlichen und technischen Kultur ebenso wie die nationale politische Ordnung erschüttert ist [1]). Wie nun das Gedränge und Gewirre dieser Wirklichkeit, in der es keine bürgerliche Sicherheit mehr gibt, mit der zunehmenden Reflexion und Reibung der unter mannigfachem Druck lebenden Individuen es jedem Sehenden eindringlich macht, daß aller Vernunft zum Trotz die Zweideutigkeit des Menschendaseins bestehen bleibt, beginnt das Suchen nach einer Unmittelbarkeit des Lebens, die dem fremd gewordenen Universum ein Wort menschlicher Lösung seines Geheimnisses entlocken soll. Auf neuen Wegen will der Mensch die geistige Realität, die in der Welt verborgen ist, von innen berühren, um sich von dem Druck der Notwendigkeiten zu befreien und die Einheit und Ruhe der Existenz wiederzugewinnen. Die Losung für diese befreiende Berührung blieb: Erkenntnis; aber die Bedeutung der Worte Vernunft und Erkenntnis wandelte sich im Sinne des unmittelbaren Erlebens, und immer weiter trieb es hinein in die Tiefen, aus denen Leid und Leidenschaft und Unendlichkeit in die Ordnung der Werte erhoben wurden. Diese Wandlung, die wir als eine Vertiefung des antiken geistigen Lebens würdigen möchten, hatte freilich eine Kehrseite: das charakteristische Selbstgefühl des hellenischen Menschen, der gewohnt war, stolz von sich zu denken,[2]) versank in jenen Tiefen, sodaß die Befreiung des geistigen Selbst nicht rein von innen, sondern zugleich von droben zu kommen und nur durch die Machtwirkung der Gottheit erreichbar schien und demgemäß die Philosophie, statt sich als die freie Deuterin des Lebens zu behaupten, mit der religiösen Offenbarung, ja mit dem theologischen Dogma gleich-

[1]) Vgl. bes. Seneca ep. ad Lucil. 90, gegen Posidonius, der trotz der von ihm vollzogenen Wendung zur Religion noch in diesem Kulturbewußtsein lebte.
[2]) cf. oben I, 1 S. 179.

gestellt wurde, um schließlich gar dessen Magd zu werden. Aber das war etwas zeitgeschichtlich Bedingtes bei diesem gesetzlichen Gang in die Innenwelt; die Grenzen des antiken wissenschaftlichen Geistes und Wirklichkeitsbewußtseins, die es aufzuheben galt, erleichterten den Zug zur Jenseitigkeit. [1])

Wesentlich bleibt für uns, daß das Lebensgefühl wieder metaphysisch wurde: in dem metaphysischen Erleben wurzelte die neue Selbstbiographie, die den inneren Zusammenhang eines Menschenlebens zur Darstellung bringen sollte. Wie weit gelangte sie, das ist nun die Frage, auf diesem Wege schon innerhalb der antiken Selbstbetrachtung, zumal in der Stoa, in der sich die Wendung zur neuplatonischen Religiosität vorbereitete? Und wo liegen in den religiösen Bewegungen die Kräfte, die die Selbstbiographie mit emporgetrieben haben? Augustins Werk ist das komplizierte Erzeugnis einer späten Kultur. Und noch vielfältiger, als ein Rückschluß aus diesem Werk vermuten ließe, sind die in den nachchristlichen Jahrhunderten aufgekommenen Entwicklungsmöglichkeiten der Autobiographie gewesen.

1. DAS HERVORTRETEN DER INDIVIDUALITÄT IN CICEROS BRIEFEN

An den verschiedenen Knotenpunkten der Entwicklung ist uns immer wieder Cicero begegnet. Vielfach war er uns nur ein Zeuge für das Vorhandensein von Literaturzweigen, deren reale Anschauung uns versagt ist; vielfach sprach bei ihm nur Eitelkeit und Ruhmsucht, die noch keine Kennzeichen von Persönlichkeit sind und ihm dazu den mangelnden Fond an blauem Blut zu ersetzen hatten. So hat er auch in seinen öffentlichen Reden bei jeder Gelegenheit seine Person herausgestellt, mit den Übertreibungen seiner Verdienste, der Selbstbehauptung seiner moralisch-politischen Würde, auch mit anekdotischen Nachrichten aus seinem Leben: man hat die autobiographischen Partien aus seinen Schriften zu einer sechshundert Seiten starken Vita Ciceronis [2]) zusammenstellen können. Die Benutzung der mannigfachen Formen, die in seinen Selbstdarstellungen zusammenkamen — Epos, Hypomnema, politisches Send-

[1]) Vgl. oben I, 1 S. 186. 198 f. und unten die Einleitung zu Teil III.

[2]) M. Tulli Ciceronis Vita: Ex oratoris scriptis exerpsit, verba ipsa retinuit et ad consulum serriem digessit J. H. L. Meierotto Berolini. 1783.

schreiben, Schicksalshistorie, Schriften- und Bildungsgeschichte —, zeigt doch schon ein zergliederndes Persönlichkeitsbewußtsein; wir kennen es in dieser Art der selbständigen Darstellung verschiedener Lebensseiten nur noch aus der italienischen Renaissance bei Cardano, der dann freilich am Ende zu einer aus der Tiefe zusammenfassenden Selbstanalyse gelangt ist. Und an wichtigen Punkten sahen wir Cicero, der auch die alten römischen Selbstbiographien wieder ins Licht gestellt hat, über das Gegebene fortschreiten. Daß er die Erzählung seiner Taten durch einen Historiker auf die gefühlsmäßige Bedeutsamkeit menschlicher Begebenheiten gestellt wissen wollte, daß er das Werden seiner Redekunst analytisch zu erklären unternahm, sind Bestrebungen, wie wir sie von einem antiken Menschen vorher nicht kennen. Sie deuten zugleich auf die Hauptrichtungen vor, in denen sich seine intimere Selbstauffassung bewegte; zu ihnen fügt sich noch die Haltung, die er in seinen philosophischen Schriften einnahm. Er liebte es, in der dialogischen Inszenierung dieser Schriften die historische Sphäre, in der er recht eigentlich lebte, die große Scipionenzeit, zur Gegenwart zu machen; da stellt er nicht sein kleines Ich in den Vordergrund, sondern die Ideale, in denen er die erstrebte Vollendung seines Wesens und Wirkens anschauen kann, da bringt er sich durch die Rückbeziehung auf die positiven Erlebnisse seines moralischen Willens in eine persönliche Beziehung zu der griechischen Philosophie jener großen römischen Tage, die er sich und seiner Nation zu eigen machen will. So läßt er durch die theoretischen Darlegungen die sittlich bildende Kraft der Philosophie als der magistra vitae hindurchscheinen.

Diese Wirkung der Philosophie in Leben und Willen, die die Macht von Ciceros Schriften in der christlichen Ethik von Ambrosius ab über Petrarca bis zu Luther und Melanchthon hin[1]) begründete, wird uns auf einer weiteren Stufe näher an die Selbstbiographie heranführen; sie ist schon von Cicero selbst für seine Person zu selbständigem formalen Ausdruck gebracht worden. Als er in dem Schmerz über den Tod seiner Tochter Tullia (46 v. Chr.), der nach seinem eigenen Bekenntnis die tiefste Gemütsbewegung seines Lebens gewesen ist, in voller Zurückgezogenheit allein mit sich beschäftigt und nur mit Büchern verkehrend in der Philosophie Trost suchte, fand er Erleichterung in der Abfassung einer Consolatio: und er richtete diese Schrift an sich selber; mitten in seinem Schmerz hebt er hervor, daß das etwas

[1]) Vgl. W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jh. Archiv f. Gesch. Philos. VI 118 (1893). Ges. Schriften II 154.

sei, „was noch niemand vor ihm getan" habe. [1]) Wir haben dieses Buch [2]) nicht, sowenig wie seine gleichfalls religiös gefärbte Mahnschrift zur Philosophie, den „Hortensius", in dem sein tieferes persönliches Leben wohl auch vollen Widerhall fand; wir können hier nur wieder in den Wirkungen, die diese beiden Schriften Ciceros hatten, den inneren Zusammenhang erkennen, der die Stufen der Selbstbesinnung, aus der die Autobiographie sich entwickelte, verbindet: der Hortensius, der durch das aristotelische Vorbild[3]) zu der sokratisch- platonischen Bewegung der Philosophie zurückreicht, hat den jungen Augustin zu einem höheren Leben erweckt, und noch nach seiner Bekehrung, in Cassiciacum, philosophierte der Heilige in Ciceros Formen; die Idee, den ‚Trost der Philosophie' sich selber entgegenzubringen, ist wieder aufgenommen worden in der so betitelten Schrift des Boethius, die die letzte bedeutende Selbstdarstellung aus dem Altertum ist.

Aber das unschätzbarste Dokument für Ciceros Vermögen, seine Persönlichkeit zu offenbaren besitzen wir doch: die Briefe an seinen vertrauten Freund T. Pomponius Atticus. Ihnen verdanken wir es, daß wir sehen können, wie weit ein innerlich wahrer und geistig überlegener Mensch, der die Kultur seiner Zeit in sich gesammelt hat, in dieser Zeit mit der Selbstanschauung gelangt ist. [4])

Privatbriefe dürfen gewiß nicht schlechtweg als der wahre Ausdruck einer Persönlichkeit hingenommen werden. Wenn wir in unserem Tasten nach Wirklichkeit möglichst nahe an ungeformten Stoff heranzukommen verlangen, an unstilisiertes Seelenleben in Tagebüchern und und Briefen vor allem, so führt doch die Sucht nach Lebendigkeit in eine unfruchtbare Atmosphäre, sobald man an den kleinen Menschlichkeiten, die bei brieflichen Äußerungen mit unterlaufen, sich festhält, um in ihnen die eigentliche Realität einer Existenz aufzuspüren. Die Historie, die den wahren Gehalt eines geschichtlichen Menschen leben-

[1]) Cicero ad Att. XII 14, 3: Omnem consolationem vincit dolor. Quin etiam feci quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolarer.

[2]) Vgl. darüber C. Buresch, consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica. Leipziger Studien der klass. Phil. IX 94 ff.

[3]) Vgl. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia. Leipziger Studien XI 248 ff.

[4]) Hermann Peter, Der Brief in der röm. Lit., Abhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss., philol.-histor. Kl. XX, 3 (1901). S. 7 f. 38 ff. — Ed. Schwartz, Charakterköpfe aus der antiken Lit. (1903). S. 96 ff. — Vgl. die besonders schöne Würdigung Ciceros in F. Leos Römischer Lit., Kultur der Gegenw. I 8 S. 332 ff.

dig erhalten will, ist glücklich darin, daß sie das, was die Zeit verweht, nicht mitzuschleppen hat und das Ärmliche, Allzumenschliche, wenn sie's dann hat erforschen müssen, über Bord werfen kann. Solche historisch-ethische Stellung zur Lebensgeschichte ist durch Goethe und Hegel gesichert, und nicht nur Burckhardt, sondern auch Taine [1]) hat in Reaktion gegen die moderne Unsitte eine Mitteilung von intimen Briefen aus seiner Privatexistenz überhaupt untersagt: „Je souhaite avant tout que le moi, la personne vivante avec son ton de voix, ses gestes, ses meubles échappe au public."

Cicero ist der erste und im Altertum einzige Mensch, von dem wir einen Ausdruck seines Innenlebens in einer Korrespondenz haben, die, wie sie wider seinen Willen und wahllos an die Öffentlichkeit gebracht wurde, das wahrhaft Bedeutende in der alltäglichen Verbindung mit den schwachen Seiten und Eitelkeiten, dem gesellschaftlich-politischen Klatsch und den Familien-Wirrungen zutage förderte, — sodaß ihm gegenüber jenes Verfahren einsetzen konnte, das von den Nebendingen her den Zugang zum Charakter findet und, wenn Material genug auftreibbar wäre, bei den wenigsten Menschen eine aus der Zeit herausgehobene Persönlichkeit bestehen lassen würde. Es ist Ironie darin, daß gerade Cicero, der auf alle Weise das Rühmliche aus seinem Leben für die Unsterblichkeit nach seinem Römerideal zu erhöhen bestrebt war, mit all den ungeschiedenen historisch-psychologischen Wirklichkeiten seiner Existenz auf die Nachwelt kommen mußte. Und doch muß man die Erhaltung den pietätlosen Herausgebern danken. Denn Cicero hatte hier mehr zu geben als Stoff für Neubegier. Daß er dieses Mehr in der Formlosigkeit beließ, dafür liegt der tiefere Grund in einer geschichtlichen Schranke, die auch für den Stand der Autobiographie in dieser Übergangszeit bezeichnend ist: in dem Mißverhältnis zwischen dem individualisierten Selbstgefühl, das in der hellenistischen Geistigkeit groß geworden ist, und den überkommenen Anschauungen von der idealen Würde, mit der eine Selbstdarstellung hervorzutreten hatte; der differenzierte seelische Gehalt, aus dem die Selbstbiographie sich erneuern sollte, ist hier schon in solchem Maße da, daß er ein fortgesetztes breites Äußern der persönlichen Reaktionen auf Menschen und Ereignisse zum Bedürfnis macht und sich die Mittel dazu aus der gesellschaftlichen Umgangssprache holen kann; aber noch ohne das Bewußtsein, etwas dauernd Wertvolles zu sein, sucht er nicht den Weg in die Literatur zur Ausbildung eigener Formen.

[1]) H. Taine, vie et correspondance I p. 2 ff.

Eben darauf aber beruht das Interesse, das wir an diesen Privatbriefen nehmen: wir haben hier eine Art intimes Tagebuch vor uns, in dem ein berühmter Mann, der eine geschichtliche Persönlichkeit ersten Ranges ist, sich aus nächster Nähe zeigt, ohne sich zu stilisieren — etwas Außerordentliches bei einem antiken Menschen, und bei einem Politiker zumal, der ein Meister der Rede war. Die politische Atmosphäre, die uns in den Autobiographien aus der Endzeit der römischen Republik anwehte, herrscht auch hier vor; sie ist so stark, daß ein moderner Beurteiler, der ein Dichter und ein historischer Kopf zugleich war, die Bedeutung dieses menschlichen Dokuments vor allem darin fand, daß wir in ihm „die ganze furchtbare Materie des großen politischen Lebens erkennen: das Handeln gegen die Überzeugung, das Paktieren mit der Macht, die Selbstvorwürfe, die Ironie gegen sich selber, die vergeblichen Versuche, sich eine Philosophie aus all diesem Inkonsistenten und Trüglichen zu machen — die Bitterkeit nach außen und innen, das Bewußtsein, auf dem schlechten Wege zu sein und ihn nicht mehr verlassen zu können, das üble Gewissen, die Demütigungen, die zu späte vergebliche Schwenkung ..." Hugo von Hofmannsthal, der so den Eindruck schildert, den Ciceros Briefwechsel mit seinen Freunden auf ihn machte,[1]) faßt sein Urteil über den vielumstrittenen Mann zusammen:

„Er war ein Literat, ein Philosoph, ein Redner, der in eine der gewaltigsten Epochen hineingestellt war, sein Schicksal verknüpfte ihn mit furchtbaren Dingen, er war ihnen nicht gewachsen, die Epoche warf ihn hin und her, wie ein Sturm ein schlecht getakeltes Schiff — und er verläßt sie mit einem ungeheuren Ruhm. Sein Ruhm lebt nach, die Verknüpfung mit so großen Angelegenheiten, mit den letzten Zuckungen einer solchen Institution, wie die römische Republik war, macht ihn unsterblich. Das Senatus populusque Romanus, die Liktoren, der Klang der Tuba, die Weite der Welt, deren Statthalterschaften man nach Tisch unter sich verteilte, die Nähe solcher Gestalten wie Cäsar, Pompeius, Antonius, Kleopatra, alles dies wirft auf sein Gedächtnis Garben von feurigem Licht — ob es uns persönlich angeht oder nicht, bleibt in der Schwebe, aber wir verfolgen seine Lebensspur, der Schauplatz fasziniert uns, auf dem die Gestalt sich hin und her bewegt, die gigantischen und dabei wahren Dimensionen, die einmal da waren und nie wieder."

[1]) Hugo v. Hofmannsthal in einem „Biographie" betitelten Aufsatz in der Neuen Freien Presse, Wien, Weihnachtsbeilage 1926.

Uns geht es hier nicht um den großen Schauplatz und die weltbewegenden Aktionen, in denen Cicero eine höchst zweideutige Rolle spielte, sondern um die aus dieser Unsicherheit des Daseins hervorkommenden Äußerungen an den vertrauten Freund, in denen er ohne Maske, als der Mensch, der er war, erscheint. Statt der rhetorischen Stilisierung, die sich der Prosarede selbst in der Autobiographie zwecks kunstvoller Formung der Sätze bediente und auch in der eigentlich unliterarischen Art der Hypomnemata Platz griff, ist hier eine Unmittelbarkeit und Wahrhaftigkeit, der die Worte einfacher Ausdruck für ein Inneres sind. So erscheint in den privaten Briefen zuerst das Verhalten zum eigenen Ich, das die Voraussetzung für eine innerlichere Behandlung der Autobiographie war; es hat sich nur spät und mühsam in der literarischen Selbstdarstellung durchgesetzt, wo es inmitten der Rhetorik aufkommen mußte. Und Cicero zeigt die bei Männern so seltene Gabe, sich frei und ungehemmt in Briefen auszusprechen. Was wir vordem nur in der feinsten Kunst der hellenistischen Lyrik, im Epigramm [1]), geübt sehen — von Epikurs Briefen kennen wir zu wenig derart —: das Vermögen der reflektierten Innerlichkeit, sich im momentanen Ausdruck voll zu geben, erscheint hier in dem natürlichen Fluß der Rede ausgebreitet auf die ganze Folge von Zuständlichkeiten durch etwa zwanzig Lebensjahre hin, vom Ende seiner dreißiger Jahre an. (68 v. Chr.)

Die Freundschaft zwischen Männern, die das eigenste Element gewesen ist, in welchem die persönliche, geistig gesellige Berührung von Mensch zu Mensch im antiken Leben sich bewegte, schafft hier die Hüllen beiseite, mit denen die gesellschaftlichen Konventionen die Gestalt der Person verdeckten, und läßt eine Bekenntnisstellung aufkommen, die dann später unter tieferer Aufrührung des Innern durch den Verkehr der Seele mit Gott ausgelöst wurde. Die intimere, zuweilen fast sentimentale Art, die der antike Freundschaftskult in Ciceros tatsächlichem Erleben annimmt, bleibt freilich wieder an den Lebensverkehr selber gebunden und wird nicht der Aufnahme in das ethische Ideal der Freundschaft gewürdigt, wie es Cicero vor der Seele stand. Die literarische Schilderung, die er zum würdigen Zeugnis für seinen Bund mit Atticus [2]) ein Jahr vor seinem Tode im Lälius gegeben hat, zeigt, wie sie aus der gemäßigt stoischen Philosophie stammt, die großen Züge der Freundschaft von herrscherlichen Männern ohne Falsch

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. O. S. 142.
[2]) Cicero, Laelius, de amicitia. I 4.

aus Scipios Tagen. [1]) Diesem erhabenen, historisch stilisierten Ideal steht die Freundschaft gegenüber, wie Cicero sie in seinem Umgang mit Atticus wirklich gelebt hat: für sie war charakteristisch sein Bedürfnis nach Aussprache, nach einer mitempfindenden Seele. Er gibt dem einmal in einem der Briefe an den Freund einen zusammenfassenden Ausdruck (I, 18,1); der Brief stammt aus der Zeit, als Cäsar mit Crassus zusammen sich an Pompejus anschloß in dem sog. Ersten Triumvirat, einer Koalition der Machthaber, die für Cicero das Ende seiner Hoffnungen auf Erhaltung und Stabilisierung der alten Republik bedeutete. Damals schrieb er (Jan. 60 v. Chr.): „Nichts fehlt mir jetzt so als ein Mensch, mit dem ich alles, was mich beschäftigt, besprechen kann, der mich liebt, Verständnis hat, dem ich nichts vorzumachen, nichts zu verhehlen, nichts zu verstecken brauchte... Und Du, der Du mir so oft in Sorgen und innerer Unruhe durch Gespräch und Rat Erleichterung verschafft hast, sonst immer in der Politik mit mir verbündet, in meinen Privatangelegenheiten bei allem der Vertraute und bei allem, was ich bespreche und überlege, mit dabei bist, wo bleibst Du nur?"

Er schildert dem Freund die innere Öde, die er empfindet, wenn er unter der Menge Menschen, die ihm alltäglich aufwarten und das Geleit aufs Forum geben, niemanden findet, an den „ein freier Scherz oder ein vertraulicher Stoßseufzer" sich richten ließe, — nur immer politische Ambition und gesellschaftliche Maske, alles nur nach außen von Wert. Deshalb ruft er seinen Attikus: auf einem Spaziergang mit ihm wird er alles, „was ihn aufregt und bedrückt, vor ihm ausschütten können". Wenn nach der stoischen Regel der wahre Freund ein zweites Ich sein sollte, so bringt hier eine subjektive Notwendigkeit, das Bedürfnis, sich unbekümmert aufzuschließen, das eigene Ich an den Freund heran, so daß der Brief die Funktion eines Selbstgesprächs erfüllen kann: ego tecum tamquam mecum loquor (VIII 14). Cicero sagt es selber hie und da, daß ihm das Briefschreiben dazu dient, sich das Herz zu erleichtern, rein dadurch, daß er sich zu jemand äußert, ohne daß er etwas Sachliches zu sagen hätte: er entschuldigt sich vor dem Vertrauten, wie er vor der römischen Welt seine Beschäftigung mit der Philosophie entschuldigte, daß er „zu schreiben anfängt, ohne zu wissen

[1]) Vgl. besonders die Art der Behandlung des Satzes: in amicitia nil fictum nil simulatum ib. VIII 26 XVIII 66 XXV 92. 97. (die Beziehung auf die Einheit und Konstanz des Charakters usf.); auch die Kritik des desiderium absentis amici als Zeichen eines Menschen, der infirmus est mollisque natura et ob eam causam in amicitia parum justus. XX 75; über das Mitteilungsbedürfnis nur Allgemeines ib. XXIII.

was", ohne eigentlichen Stoff und mitteilenswerte Gedanken, nur weil's ihm ein ruhiges, froheres Gefühl gibt. [1])

Auch der Inhalt dieser Brieffolge ist von der Art, daß sich daraus ein Maßstab für die Entwicklung der Selbstanschauung gewinnen läßt. Was den allgemeinsten Zug der späteren Art von Autobiographie ausmacht: daß nicht mehr das objektive Sein, wie man es in Tatsachen oder Charaktertypen festzuhalten suchte, sondern der subjektive Reflex der Vorgänge im Empfinden zur Darstellung kommt, das erscheint hier vorgebildet. Ein Bewußtsein davon ist wieder bei Cicero vorhanden; er drückt es in bezeichnender Umständlichkeit zum Beginn eines Briefes aus Rom aus (IV 3, Nov. 57 v. Chr.): „Du bist sicherlich begierig nicht bloß zu wissen, was hier vorgeht, sondern es von mir zu wissen — nicht als ob diese offenkundigen Dinge sicherer würden, wenn ich sie schreibe, als wenn andere sie Dir schreiben oder melden, sondern Du willst aus meinem Brief ersehen, wie ich die Dinge aufnehme und in welchen Empfindungen oder überhaupt in welcher Lebensverfassung ich mich gegenwärtig befinde." Hiermit ist gegeben, daß die starre Fassung des konstanten Charakters sich auflöst und die Persönlichkeit sich auf andere Weise finden muß. Bei Cicero sieht man die Gegensätze, die statuarische und die dynamische Selbstauffassung, zusammenstoßen, es bleibt eine Unruhe, und die weltgeschichtlichen Umwälzungen, in denen er, ohne die nötige Portion Eisen im Blute, seine Selbständigkeit zu behaupten trachtet, reißen die Elemente seines Daseins so gewaltsam auseinander, daß die Selbstanschauung statt des gesuchten Ausgleichs vielmehr in unverhältnismäßig vergrößerten Umrissen und Schatten die Schwankungen einer gestörten Selbstsicherheit abzeichnet. Ihm hatte die nationale Geschichte ein Ideal von Persönlichkeit in die Seele gegeben, das die wahrhafte Größe, die er von sich wollte, an das politische Regiment und zugleich doch an die einfache moralische Geschlossenheit des Charakters band, wie das in der feststehenden gesunden Ordnung der Republik möglich gewesen war. So gab er seinem Selbstbewußtsein den Schwerpunkt in einer Illusion, sodaß es in Eitelkeit umschlagen mußte, und die innere Freiheit und Unabhängigkeit, die er besaß, wurde von ihm nicht als das was sie war, nämlich die Erfüllung seines individuellen Seins, gewürdigt. Aber das Grundgefühl seiner persönlichen Bedeutung, in dem er lebte, war echt; er liebte in seiner Person zu sehr den Repräsentanten der altrömischen Traditionen, um sich offen und bewußt als den individuellen

[1]) Cicero, ad Att. IX 10, 1. VIII 14, 1, cf. IX, 4, 1. XII 38, 3 u. a.

lebendigen Menschen Cicero zu bekennen: sein wahres Selbst liegt in seinen Briefen zutage, die lebendige bewegliche Menschenseele, die sich im Hochgefühl nicht nur, sondern auch in Haltlosigkeit, Ohnmacht und Verzweiflung sehen läßt. Ex epistularum mearum inconstantia puto te mentis meae motum videre sind seine eigenen Worte (III 8, aus der Verbannung, in Thessalonich, Mai 58 v. Chr.).

Überraschend ist die Schwingungsweite des Innern, das so zu Worte kommt; sie erscheint klein nur, wenn man den falschen Maßstab der Modernität anlegt. Cicero kann ununterbrochen plaudern und scherzen, sich in Andeutungen und zwischen den Zeilen verständlich machen, den Bericht über die alltäglichen Dinge und öffentlichen Vorgänge zu einer weltmännischen Unterhaltung formen, nie wird er langweilig oder abhandelnd, oft ist er sarkastisch, das natürliche Sichgehenlassen hat noch einen so frischen weil ungewöhnlichen Reiz, daß keine Scheu trivial zu werden die Naivität der Hingabe stört oder forciert, scharfe Augenblicksurteile suchen die politischen Akteure und Situationen in der Silhouette zu fassen, befreundete Menschen werden bei Konflikten oder bei Zerwürfnissen untereinander nach ihrem Charakter im Gemüt erwogen, und das Verhalten anderer gegen ihn spionierend nachgerechnet, die griechischen Pointen blitzen nur so, man spürt humanistische Luft, einmal wird sogar der Briefstil des Freundes geistreich gelobt. Das Schriftstellerdasein kommt mit wechselnden Reflexen zur Anschauung, sein Tuskulum mit den griechischen Bildwerken ist „seine Akademie", die Bibliothek, die ihm mehr gilt als alle Schätze, gibt dem Heim erst „eine Seele"; Arbeiten, um sich zu übertäuben, innere Befriedigung in der Produktion, das gemischte Behagen, eine verhaltene politische Leidenschaft mit der Feder auszulassen, Freude an den eigenen Schriften, von denen allen etwas Biographisches mitgeteilt wird, das und anderes läßt er verlauten.

Vor allem aber die Herzensergüsse. Sie häufen sich in den Zeiten der Depression. Die Verbindung von Pompeius mit Cäsar hatte zur Folge, daß seine Stellung in Rom unhaltbar wurde; er fand sich isoliert, den Angriffen seiner Feinde ausgesetzt und entzog sich der Verfolgung durch die Flucht (58 v. Chr.). In den Briefen aus der Zeit seiner „Verbannung" schwemmt der Jammer alle Hemmungen fort, von Tränen ist hier und anderwärts die Rede wie in der Sentimentalität des 18. Jahrhunderts, es ist ein Aufschnellen und Absinken der Hoffnung: Anklagen gegen die undankbare Welt, die falschen Freunde, gegen sich selbst, Reflexionen, wie anders er sich hätte stellen können, Rechtferti-

gung der Jämmerlichkeit durch die Unermeßlichkeit des Leids, „hör endlich auf mit dem Trösten, laß vor allem die Vorwürfe, wie ich dabei deine Liebe und deinen Schmerz vermisse!" (III 11) — so drängt es sich in kurzen Billets, die Sprache selbst wird formloser, Ausdrücke des Lebensüberdrusses kommen oftmals heraus, nicht wie üblich sentenziös, sondern momentan und schon mit dem Sichbespiegeln, das immer im Spielen mit dem Gedanken des Selbstmords liegt: „Möchte ich doch d e n Tag erleben, wo ich dirs danken wollte, daß du mich gezwungen hast am Leben zu bleiben. Bis heute bereue ichs wahrhaftig sehr" (III 3). Dann wieder der politische Affekt, „ Feiern und in den Hafen der Muße flüchten, könnte das nicht locken? Es wäre umsonst. Nein, in den Kampf, ins Feld!"; glühende Worte findet er in Haß, Verachtung, Empörung, bald ist er mutig, bald quält ihn die Angst. Streckenweis kann man noch in täglichen Ergüssen das Hin und Her beobachten beim Lavieren in kritischer Zeit, das Spüren nach Anzeichen einer Änderung der politischen Konstellation, das Herumhorchen, die Sentiments mitten im Abwägen der Chancen und Pflichten. Der Verstand kommt mit seinen Überlegungen nicht zum Schluß, und zuweilen muß die Reflexion ganz schweigen, keine Theorien, nur Fakta, Neuigkeiten will er dann vom Freunde. Oder er beobachtet sich: selbst die Sehnsucht, mit der er Briefe von Atticus erwartet, ist nicht mehr so lebhaft wie früher.

Am meisten differenziert ist der Gefühlsausdruck in den Briefen aus dem Todesjahr seiner Tochter, wo diese e i n e Gemütsbewegung die wechselnden Regungen in einem gleichmäßigen Grund und Ton zusammenhält. Cicero lebt hier in seinem Schmerz mit dem Bewußtsein eines inneren Rechts, während er sonst, wenn er sich einem Affekt hingibt, das als mangelnde Haltung empfindet; gilt ihm doch, wie ers auch zu dem Freunde einmal geäußert hatte (VI 2, 2), „das mit den Kindern" als der tiefste Naturtrieb, mit dessen Verleugnung die ganze menschlich-sittliche Ordnung zusammenbrechen würde. Er fragt sich, ob es nicht schon unrecht sei, daß er Erleichterung in philosophischen Trostgründen suche, manchmal wieder kommt es ihm als Unrecht vor, wenn er das ließe; er weiß von der Einsamkeit zu sagen, die ihm nächst dem Freund das Liebste ist, er erwähnt, daß er sich von morgens früh bis abends spät „in den dichten verwachsenen Wald versenkt", daß das Landhaus am Meer, in das er sich zurückgezogen hat, „zu seinem Leide paßt"; man kann den Ablauf der Leidenschaft beobachten, da er sie in ihren Nuancen etwa zwanzigmal berührt und

die Schärfe, die Ausbreitung des Schmerzes, die Erscheinung in seinem Aussehen, die wohltuende Beeinflussung durch die stille Natur und die literarische Produktion bemerkt: bis er konstatieren kann, daß er wieder Herr seiner Gefühle ist, aber seine Heiterkeit für immer verloren hat. Er kann nicht begreifen, was die Welt an seinem Gebahren auszusetzen findet, er wirft sich selber in das Irrationale, 'ἀλόγως fortasse', und er zehrt von der Idee einer „Apotheose" der Tochter, für die er ein ewiges Heiligtum, eine Kapelle in einem großen Park zu stiften gelobt hat.

In diese Mischung von Selbstbeobachtung und einem Gefühl, das dem Moment sich überläßt, tritt nun die philosophische Selbstbesinnung ein. In all den veränderlichen Zuständen sucht Cicero sein sittliches Bewußtsein aufrecht zu erhalten: es steht ihm, verschmolzen mit seinen Vorstellungen von seiner politischen Bestimmung und der darin einmal bewährten Größe regelmäßig als das Maß für seine Selbstbeurteilung vor Augen. Das ist hier so belehrend, weil in diesen wirklichen Privatbriefen die Inhaltlichkeit der Erlebnisse zur Aussprache kommt, sodaß mitten in ihr die moralische Rückwendung sich vollzieht, im Unterschied von den Formen der stoischen Selbstbetrachtung, wo die sittlichen Ideen den Grundbaß bilden, der die Erlebnisse nur in oberen Tönen mitklingen läßt. Man kann daher in Ciceros Geständnissen eine ganze Skala in der Stellung zur moralischen Reflexion beobachten. Die Kennworte sind dabei überwiegend griechisch, wie denn überhaupt das Intimste so gut wie die Emphase sich bei ihm in griechischer Sprache äußert — so hat ja auch der römische Kaiser Marc Aurel seine Selbstgespräche griechisch niedergeschrieben. Solange seine Stellung noch unerschüttert ist, kann er dem Vertrauten gegenüber so wie in seinen öffentlichen Reden einfach das Fortdauern seiner „Seelengröße" feststellen, der er den „unsterblichen Ruhm" seines Konsulats verdankt, und kann bei der bloßen Darlegung seiner gegenwärtigen politischen Maßnahmen überzeugt sein, daß er darin „gewissermaßen eine bestimmte Form seiner Denk- und Lebensweise" sichtbar mache. Die Würde seiner Persönlichkeit außer Zweifel zu stellen, das gibt er als oberstes Gesetz seines Handelns an: er werde sich immer so halten müssen, daß seine vormals vollbrachten Taten nicht als das Werk eines Zufalls erscheinen können. [1]) Sich selber treu sein oder, wie er es auch ausdrückt, se tueri bleibt dann eine Norm, die die Gewissensfragen diktiert, die er sich vorlegt und nicht nur mit einem Ja oder Nein,

[1]) Cicero ad Att. I 19, 6. 8. 20, 3.

sondern auch unter Anrechnung der jeweiligen politischen Lage differenzierter beantwortet. Zur Erläuterung mag eine Äußerung über seine Haltung an dem Wendepunkt seiner politischen Laufbahn in der Zeit nach seinem Konsulat dienen, als Cäsar ihm die Aufnahme in die Koalition anbot und er dieses Angebot ablehnte, — woraufhin dann das Triumvirat zustande kam mit all den üblen Folgen für den Vertreter der republikanischen Ideale (60 v. Chr.).

„Ich komme jetzt auf meine politische Stellung zu sprechen: wobei ich nach Art der Sokratiker erst das Für und Wider erörtern, dann zum Schluß, wie sie zu tun pflegen, die Ansicht aussprechen werde, die ich teile. Es handelt sich in der Tat um eine wichtige Sache, die viel Überlegung fordert. Denn entweder muß ich dem Ackerverteilungsgesetz [1]) energisch entgegentreten; und hierbei geht es nicht ohne einen Kampf ab, bei dem jedoch recht viel Ehre zu gewinnen ist. Oder ich muß mich stille halten; das ist dann aber ungefähr ebenso gut, als ob ich nach Solonium oder Antium ginge. Oder ich muß es unterstützen; und das, sagt man, erwartet Cäsar so gewiß, als ob es gar nicht ausbleiben könnte. Es war nämlich Cornelius bei mir, den Balbus meine ich, Cäsars Vertrauter. Dieser versicherte mir, Cäsar werde in allen Stücken sich an meine und Pompeius' Ansicht halten und sich bemühen, Crassus zum Freunde des Pompeius zu machen. Das Ergebnis davon wäre: innigste Verbindung mit Pompeius und, wenn ich will, auch mit Cäsar, Aussöhnung mit meinen Feinden, Friede von Seiten der Menge, Ruhe im Alter. Allein mein eigener Schluß im dritten Buch meines Dichtwerks spricht stark zu meinem Gemüte:

Bleibe dem Wege getreu, den du früh in der Jugend begonnen,
Auf dem in Gefahr du als Konsul mit Mut und mit Würde dich hieltest,
Bleib' auf der Bahn, dir mehrend den Ruhm und den Beifall der Edlen.

Hat mir dies Kalliope selbst in dem Buche, wo so vieles im Sinne der Bemühung für die Herrschaft der Edlen geschrieben ist, zur Vorschrift gemacht, so glaube ich nicht von dem Grundsatz abweichen zu dürfen, nach welchem ich stets daran festhalte:

Ein Wahrzeichen nur gilt: das Vaterland zu erretten!

Doch mehr darüber auf unsern Spaziergängen am Feste der Compitalien ..."[2])

Der ideale Wille, der ihn aufrecht hielt, ist selbst in seinen Klagebriefen aus der Verbannung zu vernehmen: „Ich bin derselbe geblie-

[1]) Ein von Cäsar eingebrachtes Agrargesetz über die Verteilung der reichen Ländereien in Campanien.

[2]) Ad Atticum II 3, übers. von G. H. Moser. Der zuletzt zitierte Vers ist aus der Ilias XII 243.

ben: meine Feinde haben mir das Meine, nicht mich selbst genommen", „ich vermisse nicht nur das Meine und die Meinen, sondern mich selber". Auch in anderen Formen drückt er dasselbe aus. Da er sein Lebensideal literarisch dargestellt hat, mag er in stolzen oder schwankenden Momenten sich auf die Forderungen besinnen, die die Haltung solcher Schriften wie des Epos über sein Konsulat oder auch des Werkes über den Staat an ihn stellt. Und er legt sich bei einer Entscheidung die Frage vor, wie die Geschichte nach Jahrhunderten über ihn urteilen werde. [1])

Tiefer greifen in die wirkliche Bewegung seines Lebens die philosophischen Begriffe hinein, die ihm Festigkeit geben sollen. Findet er sich nach seinem politischen débâcle auf die literarische Produktion angewiesen, so ermöglicht ihm die Philosophie, sich die Resignation zu einer positiven Lebenshaltung zu erheben nach der Regel des Weisen, der die äußeren Herrlichkeiten in ihrer Nichtigkeit durchschaut hat und die „Gleichgültigkeit" zumal der Politik gegenüber zu üben versteht. Er bringt den erlebten Konflikt auf den Rangstreit des praktischen und theoretischen Bios zurück, um jetzt diesem letzteren die Krone zu geben.

Politisches Wirken oder literarische Muße: aus solcher grundsätzlichen Besinnung entfaltete sich die Selbstbetrachtung wieder bei den Humanisten, deren Aktivität auf das große Feld der Politik drängte, im Anschluß an die römisch-stoischen Ideen. Cicero erklärte in jenen unglücklichen Jahren, in denen er sich infolge von Cäsars Aufstieg von der politischen Aktion zurückgedrängt fand, mit tieferem Recht als er es im Grunde wahrhaben wollte, daß er in der literarisch-philosophischen Tätigkeit das „naturgemäßeste Leben" gefunden habe. [2]) Aber er fühlte sich als Philosoph auch, als er in der Zeit des sich auflösenden Triumvirats von Pompeius genötigt wurde, Rom auf ein Jahr zu verlassen und die Verwaltung in Cilicien zu übernehmen (51 v. Chr.). Aus der ihm aufgezwungenen Provinzialverwaltung holte er sich einen inneren Wert heraus, indem er sie als eine Gelegenheit ansah, den von der Philosophie geformten sittlichen Charakter durch die Tat zu erproben: „Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Milde" nicht nur, sondern vor allem die über Versuchungen erhabene „Lauterkeit" (integritas): „ich meine nicht die Selbstbeherrschung, welches die Tugend ist, die der Lust widersteht. Ich habe in meinem Leben nie

[1]) ib. II 4, 2. 24, 4 u. a. II 18, 3. III 5. 15, 2. II 3, 3. IV, 3 4. II 5, 1. IX 18. VIII 11, 1.

[2]) ib. II 5, 2. 17, 2. 16, 3. IV 16, 10 (18, 2).

eine so große Lust erfahren, als diese Lauterkeit sie mir bringt. Und ich genieße dabei weniger den Ruf, der sehr groß ist, als die Sache selbst. Ich kann sagen: es hat sich gelohnt! ich kannte mich selbst nicht, und mir war nicht voll bewußt, was ich in dieser Richtung zu leisten vermöchte: ich kann mich dreist in die Brust werfen." [1])

Dann aber sieht man — und das ist die Regel —, wie das ständige Sichbewußtmachen und Begründenwollen Hand in Hand mit einer Unsicherheit des Gefühls der eigenen Kraft zur Selbstzersetzung führt. Die moralische Forderung wird hier zum Stachel der Furcht, etwas seiner Unwürdiges tun zu können, und die Reflexion dient als Handhabe der Haltlosigkeit, die eine subjektive Beruhigung in der sittlichen Selbstrechtfertigung findet, aber die bloß herausgerechnete Stellung nicht zu ergreifen vermag. Wo die Entscheidung drängt, beschwert sich Cicero nicht nur mit ratenden Freunden, sondern mit allen möglichen Personen aus der römischen und griechischen Geschichte, die in ähnlichen Lagen einen anerkannt rühmlichen oder verdammenswerten Weg gegangen sind. Er bringt den Bodensatz seiner schwankenden Motive auf „politische Thesen", elf an der Zahl und in griechischer Formulierung: so will er sich den Umkreis der Pflichten zu Gemüte führen; und indem er sie immer wieder wo er geht und steht griechisch oder lateinisch hin und her wendet, sucht er sich „über das, was nottut, aufzuklären", wobei er zugleich im Genuß seines Geistes Erholung findet. Auf einem toten Punkt angelangt, nimmt er die Briefe des Freundes aus den letzten zwei Monaten vor, sieht sie Stück für Stück auf die Ratschläge hin durch und endet mit dem Ergebnis, daß die Wohlbegründetheit seines entschlußlosen Verhaltens ihm das tröstende Bewußtsein des Rechthandelns gibt. Das Pendeln selber begründet er sich: „Ich rede mit dir als wie mit mir selbst. Und liegt nicht jeder bei einer solchen Entscheidung im Für und Wider vielfältig mit sich selbst im Streit?" [2])

Zu dieser Geisteshaltung gehören die nachträglichen Selbstanklagen. In den verschiedensten Unglückslagen, im Exil oder nach der Schlacht bei Pharsalus sogut wie bei der unerquicklichen Ehe seiner Tochter, peinigt er sich mit dem Gedanken: „an nichts von dem, was mich schmerzt, ist der Zufall schuld; meine Schuld hat alles herbeigeführt." [3]) So kommen Reue und Skrupel zur Aussprache: nicht berührt von reli-

[1]) ib. V 16, 3. 20, 6. (recte περυσίωμαι cf. Paulus I Cor. 4, 6.) V 10, 3 (μελέτη huius virtutis).
[2]) ib. IX 10. VIII 3, 3. 12, 1. IX 4. 9, 1. VIII 14, 2.
[3]) ib. XI 9. III 8, 4. 20, 1 (cf. ad fam. XIV 3) XI 17, 1. 23, 1. X 8, 6. IX 6 u. a.

giöser Demut, aber bei allem Abschieben auf fremde Einflüsse doch von der richtenden Stellung des Gewissens zeugend.

Welches war nun die Wirkung dieser Lebensdokumente eines Mannes, der schon den nächsten Generationen als der Repräsentant der griechisch-römischen Bildung und der Vollender der lateinischen Prosa galt? Was von ihr erkennbar ist, wirft helle Schlaglichter auf den Gesamtzustand der Selbstdarstellung in dieser Zeit. Immer wieder sieht man, daß nur die Spitzen der Kultur die anwachsende Innerlichkeit in autobiographischen Produkten ausgeben konnten, bevor das christliche Mittelalter den entsprechenden psychologischen Zustand zum Gemeingut, man möchte sagen zum Bestandteil der Menschennatur machte. Im allgemeinen herrscht gegenüber Ciceros Selbstzeugnissen eine ähnliche Stellung vor, wie wir sie dem erlebten Stoff gegenüber in der antiken Autobiographie kennen: die formale rhetorische Stellung, welche auch solche intimen Briefe nur von außen auf die Sprachkunst hin und etwa auch auf goldene Worte der Weisheit ansieht und daher der weniger persönlichen, aber als Stilmuster brauchbaren Sammlung seiner literarisch gehaltenen Briefe — ad familiares — eben wegen deren rhetorischer Kunst den Vorzug gibt. [1]) Wird einmal der Inhalt beachtet, dann macht sich das neugierig-memoirenhafte Interesse breit. So hat Cornelius Nepos bei Atticus, zu dem er persönliche Beziehungen hatte, die Briefe in den Handschriften ansehen dürfen und weiß nun zu erzählen, daß dort eine wahre Geschichte jener Zeiten zu finden sei, mit allen Veränderungen im Staatswesen und den geheimen Absichten und Lastern der führenden Personen, alles mit Scharfsinn oder vielmehr mit prophetischer Gabe ganz klar und offenbar gemacht. [2]) Und selbst Seneca hebt beim Erwähnen dieser Briefe (ep. 118, 2) nur den politischen Klatsch heraus — um mit überlegener Geste seine Verachtung für solche Nichtigkeiten auszusprechen und den reichen sittlichen Gehalt seines eigenen Briefwerks dagegenzustellen: „Ich werde es nicht machen, wie der beredte Cicero es den Atticus machen heißt: auch wenn er keinen Gegenstand habe, so solle er schreiben, was ihm in den Mund komme. Niemals kann es mir an Stoff zum Schreiben mangeln, auch wenn ich all das, was Ciceros Briefe anfüllt, bei Seite lasse: welcher Bewerber sich am meisten bemüht; wer mit fremden, wer mit eigenen Kräften kämpft; wer das Konsulat im Vertrauen auf Cäsar, auf Pompeius oder auf seine volle Börse sucht; wie hart der

[1]) Vgl. H. Peter a. a. O. bes. S. 50 ff. 125.
[2]) Nepos, vita Att. 16, 3. cf. Peter a. a. O. S. 41.

Wucherer Caecilius sei, von dem selbst seine Verwandten keinen Pfennig um weniger als 12 % herausbekommen. Unsere eigenen Fehler, nicht die anderer Menschen behandeln, ist fruchtbar."

Ob wirklich er und Spätere, von denen wir keine Äußerungen haben, nicht von dem persönlichen Grund dieser Dokumente berührt worden sind? Wenn Seneca, ein Lebensschriftsteller, der an dem allmählichen Sichdurchsetzen der Wertschätzung der Individualität einen bedeutenden Anteil hat, den Inhalt der Briefe mit solcher Wendung von der Hand weist, so wirkt da die Haltung seiner eigenen Episteln, in denen er die Selbstdarstellung der moralischen Persönlichkeit mit idealischer Aufmachung gab. Als im Anbruch einer neuen Zeit Petrarca durch die Wiederauffindung der Briefe (1345) seinen Cicero als Menschen kennen lernte, [1]) kam ein ähnliches, nur tiefer erlebtes Verhältnis zur Aussprache. Für Petrarca war diese Lektüre die Zerstörung einer Illusion: er fand hier statt des antiken Weisen einen „ewig unruhigen, ewig besorgten" Menschen, der „seine eigenen heilsamen Lehren vergaß"; der, „gleich dem nächtlichen Wanderer, die Fackel in der Hand, in der Finsternis voranschreitet" und selber strauchelt, während er den Nachkommenden den Weg erleuchtet. Es wollte ihm nicht gefallen, daß Ciceros Leben „die einem Weisen anstehende Unwandelbarkeit des Wesens" vermissen ließ — und doch ist er selbst es gewesen, der das volle Sich-Ausleben einer Menschenseele in ihren wechselnden Regungen bewußt zum Vorwurf seiner Schriftstellerei gemacht hat, und dem die ideale Haltung eines Weisen nur eine von vielen Formen war, in denen er sein grenzenlos regsames Ich fühlte. Den modernen Gesichtspunkt finden wir hier wie so oft, wo es sich um die Stellung zu historischen Persönlichkeiten handelt, zuerst von Montaigne ausgesprochen. Er erklärt in einem Kapitel seiner Essays, das von Büchern und Autoren handelt: „Von Ciceros Werken sind es die philosophischen, besonders die moralphilosophischen, die mir von meinem Standpunkt aus am wertvollsten sind. Aber, um kühn die Wahrheit zu bekennen, ... seine Schreibart scheint mir langweilig ... Jedoch die Briefe Ciceros, besonders die an Atticus, lese ich gern, nicht bloß deswegen, weil man sich da ausgiebig über die Geschichte seiner Zeit unterrichten kann, sondern mehr noch um seiner persönlichen Äußerungen willen, denn ich bin, wie gesagt, darauf aus, einen Einblick in die Seele und das Denken meiner Autoren zu bekommen." [2])

[1]) Vgl. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, S. 28 ff.
[2]) Montaigne, Essays II 10.

2. DIE SELBSTDARSTELLUNG IN DEN REALISTISCHEN LITERATURFORMEN

Es gibt zwei Grundrichtungen, in denen die in der Reflexion wurzelnde Individualisierung sich äußern kann. Die eine verläuft in der Selbstbesinnung. Die Vertiefung des Subjekts in sich selbst läßt den zunehmenden Wert der inneren Erfahrung in den seelischen Zuständen selber gewahren: hier verlegt sich das sittliche Tun in das eigene Innere, das eigene Selbst finden und festhalten ist die Aufgabe, und in dieser Arbeit wächst die Energie und der Reichtum der innerlichen Vorgänge mit dem Selbstbewußtsein zugleich; so müssen die Grenzen der Selbstdarstellung sich hier allmählich erweitern. Die geistige Bewegung, in der das geschah, zeigte uns in Cicero die Durchbrechung der antiken Schranken der Selbstdarstellung durch das persönliche Lebensgefühl, das jenseits von der Öffentlichkeit sich kundgab, und sie wird uns in den stoischen Selbstbetrachtungen an die Grenze führen, bis zu der die aus der Philosophie stammende, moralisch gerichtete Analyse der Persönlichkeit vorgedrungen ist.

Man würde aber die geschichtliche Wirkung verkürzen, wenn man die Ausgestaltung der Persönlichkeit lediglich aus diesen Quellen kommen sähe. Solche Veränderungen lassen sich nicht wie die Fortschritte der Naturerkenntnis auf eine grade Entwicklungslinie zurückbringen, dergestalt, daß der Weg, der von der Stoa zu Marc Aurel und der neuplatonischen Zurückgezogenheit und durch die christliche Erfahrung zu Augustin führt, nicht nur die Krisis der antiken Autobiographie erschlösse, sondern zugleich alle Möglichkeiten ihres Fortgangs erschöpfte. Selbst in Augustins Konfessionen ist das Lebensverständnis nicht ausschließlich auf die Innenwelt gerichtet, sondern es hat ein Verhältnis zu der Weltwirklichkeit, das um so bedeutsamer erscheint, je mehr es der Bekenntnisstimmung des bekehrten Rhetors widerstreitet: Augustin hatte das Zeug in sich, einen realistischen Sittenroman zu schreiben.

Es hat im Altertum ein Zusammenhang zwischen der Selbstbiographie und der realistischen Dichtung bestanden. Die Persönlichkeit war stark und bewußt genug geworden, um dieses bunte wirre Menschentreiben so mit eigenen Augen zu sehen, daß es sich ohne Stilisierung nach einem vorschwebenden Ideal zum Bild des Menschenlebens formte. Diese Überlegenheit des beobachtenden Verstandes zeigt die andere Richtung an, von der die Selbstdarstellung in der philosophisch-literarischen Bewegung dieser Epoche bestimmt worden ist.

Wieder ist es nur ein einzelnes und spätes Zeugnis, das uns von einem autobiographischen Werk dieser Art Kunde gibt. Der hl. Hieronymus nennt unter den „berühmten Männern", die er in einem literarhistorischen Buch mit diesem Titel nach hellenistischem Vorbild zusammengestellt hat, einen gewissen Acilius Severus aus Spanien, der um 370 n. Chr. starb und als dessen einzigen Ruhmestitel er anführt, daß er eine Geschichte seines Lebens in einer aus Prosa und Versen gemischten Form abfaßte. Diese barocke Form war für die realistische oder humoristische Lebensschilderung charakteristisch, die durch Menippus, den hervorragenden griechischen Schriftsteller kynischer Observanz und phönizischer Herkunft, zu einer selbständigen Literaturgattung gemacht worden war (um 300 v. Chr.): die sog. Menippische Satire, wie diese hellenistische, aber in der römischen Literatur besonders gepflegte Literaturgattung bezeichnet zu werden pflegt, mit einem lateinischen Namen, der an sich nichts weiter als Allerlei (wörtlich: Schüssel) bedeutet. Über jene autobiographische Schrift läßt sich nicht viel ausmachen, da wir nur die eine Notiz über sie haben; wir werden darauf noch zurückkommen. Aber die Verbindung der Autobiographie mit der satirischen Literaturform, auf die wir dadurch hingewiesen werden, ist für uns von wesentlicher Bedeutung, und wir möchten versuchen, zu zeigen, daß in der hellenistisch-römischen Literatur autobiographische Schriften dieser Art möglich waren. Denn hier ist es anders als bei dem sog. hellenistischen Liebesroman, der sich auch der Ich-Erzählung bediente, aber nur um den Leser dadurch über die Ferne des Romans von der Realität hinwegzutäuschen; hier besteht vielmehr ein innerer Zusammenhang mit der Biographie, der durch die Geschichte dieses Romantypus in der neueren Literatur, im Spanien der Renaissance, ja schon vom Mittelalter an, immer wieder bestätigt wird. Dieser Zusammenhang beruht auf einer dem realistischen Roman und der Biographie gemeinsamen Bewußtseinsstellung, bei der eine philosophische Geistesrichtung wirkt, so sehr auch manche Autoren dieses Typus, und nicht die schlechtesten, die Philosophie, die ihnen als bloße Schullehre gilt, von der Hand weisen.

Es handelt sich um eine bestimmte Art, die Wirklichkeit aufzufassen: sie wächst mit der zunehmenden Intellektualität des Selbstgefühls zu einer Macht in der Literatur heran. Der Mensch steht hier dem Leben wie einer fremden Naturtatsache gegenüber, der seiner Kraft bewußte Verstand kann das Wirrwesen dieser Welt nicht mehr naiv hinnehmen, er möchte es beobachtend, zergliedernd meistern, indem er die Tat-

sächlichkeit nackt und wahr zu Gemüte führt; das scharfe, die gesellschaftlichen Masken durchschauende Sehen von Menschlichkeiten ist hier alles, die künstlerische Einheit selbst, wenn sie denn erreicht wird, rückt, um die Einzelwirklichkeiten nur nicht zu lädieren, gleichsam aus dem Objekt heraus in die geistige Tätigkeit des Erzählers, die gleichmäßig über den Dingen schwebt und durch Witz und Humor auch das Geringste köstlich macht, indem sie das persönliche Bewußtsein höherer Maßstäbe gegen die Naturwahrheit des Menschendaseins hält — Maßstäbe, die je nach der Intelligenz des Beobachters und der Gesundheit oder Überreife der Kultur von dem Mutterwitz des normalen Menschenverstandes bis zur weltmännisch überlegenen Skepsis reichen. Zu dieser Einstellung zur Wirklichkeit gehört eine Konzeption der Biographie im weitesten Sinne des Wortes als der getreuen Schilderung all der zufälligen und doch typischen Erlebnisse eines in der Welt umhergetriebenen Menschen. In der literarischen Durchführung dieser Konzeption macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob der bunte Abenteuer-Stoff, der aller regelhaften Form widerstreitet, aus dem eigenen Leben, wie bei der Autobiographie, oder aus fremdem, wie beim Roman, gewonnen wird; der eigene Erfahrungsbereich muß nur immer wichtiger werden, je mehr die Betrachtung sich in psychologischer Richtung vertieft. Die biographische Behandlung liegt hier so nahe, weil der Intellekt darin ganz recht hat, daß er den Menschen nie ganz und nie von innen auskennen wird und daher alle möglichen Verhaltungsweisen und Lebenslagen zusammenbringen möchte, um ihn in wirklicher Aktion zu zeigen, wozu dann eine Biographie oder Teile einer solchen wie etwa Reisebeschreibungen sich vorzüglich eignen; und der Humor und die Ironie, die augenfällig nur in dem artistischen Vergnügen der Stoffverarbeitung sich ausleben, können auf die eigene Person ebenso wie auf die Welt gerichtet werden, weil nicht das ganze runde Ich, sondern die verschiedentlichen Kanten und Ecken unter die Lupe kommen.

Der so umrissene Typus der realistischen Literatur grenzt sich scharf ab von anderen Arten der Darstellung der bunten Lebenswirklichkeit, denen wir gleichfalls in der Geschichte der Autobiographie begegnen. Wenn der Selbstbiograph die abenteuerlichen Begebenheiten seines Lebens, von denen er erzählt, so mit seiner Persönlichkeit durchdringt, daß sein ganzes Wesen in jeder Szene zu sehen ist, dann entsteht eine dramatische, man möchte sagen heroische Form: in ursprünglicher Kraft und mit der totalitätschaffenden Plastik einer Künstlerphantasie zeigt Benvenuto Cellini in seiner Vita, wetteifernd mit Corneille und

Molière zeigt Kardinal de Retz in seinen politischen Memoiren diese Form der Autobiographie, die in der Renaissance in verschiedenen individuellen Gestaltungen aufgewachsen ist. Von der Möglichkeit solcher Bildungen im Altertum wissen wir nichts. Auch davon ist keine Spur, daß man die eigene Lebensgeschichte aus reiner Freude an der Erzählung der wirklichen Begebenheiten ohne weitere Abzweckung naiv aufgezeichnet hätte. Dagegen ist die Möglichkeit einer Autobiographie im „satirischen" Stil im Altertum schon dadurch gegeben, daß die Stellung des Autobiographen zu seinem Gegenstand nicht wesentlich verschieden von der des gewöhnlichen Biographen war, wie wir von vornherein betonten.

Wie zur Biographie so hat der realistische Roman auch zu der literarischen Form der Ich-Erzählung eine besondere Affinität. In dem Satyrikon des Petronius (um 60 n. Chr.), dem lateinischen Meisterwerk des Genre, von dem uns wenigstens ein Teil in größeren Fragmenten erhalten ist, tritt uns jene Form als feste Technik entgegen — der Sprecher erzählt seine und seiner Freunde Abenteuer in den üppigen Städten Süditaliens —, ebenso in den Metamorphosen des Apuleius (um 160 n. Chr.) oder dem Goldenen Esel, wie die lateinische Fassung der Geschichten gleich ihrem griechischen Vorbild gewöhnlich genannt wird, weil der Hauptwitz ist, daß der junge Held in einen Esel verwandelt all die Abenteuer durchmacht. Die Ich-Erzählung biographischer Art, die bei diesem humoristischen Typus zustande kommt, ist noch keine Autobiographie, aber steht der Autobiographie näher als andere Verwendungen dieser uralten Erzählform. [1]) Denn der Erzähler wird hier nicht bloß als Held der Geschichte oder Mitbeteiligter handelnd und leidend eingeführt, sodaß er aus seiner Erfahrung heraus spricht, sondern zugleich als Beobachter seiner selbst und der Welt. Dementsprechend wird seine Person bei dem hier in Betracht kommenden Romantypus so gewählt, daß er losgelöst von allen gesellschaftlichen und konventionellen Bindungen die wahre Menschennatur in allen Lagen ausleben und ansehen kann; dabei bleibt aber durch die Icherzählung immer die Möglichkeit, Roman und Selbsterlebtes unvermittelt in einander übergehen zu lassen. — Diese wesentlichen Beziehungen waren hier nur anzudeuten; im späteren Verlauf unserer Geschichte werden sie inhaltvoller und nuancierter zum Vorschein kommen.

[1]) s. Einleitung oben S. 49 ff.

Über der Entstehung dieser realistischen Kunst [1]) in der hellenistisch-römischen Literatur, die von den klassischen Formen her ein so anders gerichtetes Sehen empfangen hatte, liegt ein trotz aller Forscherarbeit nur wenig gelichtetes Dunkel, das aber ähnlich auch in der Neuzeit die Anfänge des Sittenromans in Spanien umgibt. Der philosophische Geist, von dem sie getrieben war, läßt sich nicht auf eine bestimmte Denkweise beschränken, wenn auch die philosophische Richtung der Kyniker überwiegt mit ihrer Verachtung der gesellschaftlichen Konventionen, ihrem Bruch mit der aristokratischen Kultur und ihrem Ideal der Rückkehr zur Natur — mußten doch überhaupt die in den Schulen so reinlich regulierten Grenzen sich verwischen, wo das menschliche Leben zum Problem des philosophischen Denkens wurde. Es handelte sich dabei nicht um ein erstmaliges Entdecken des Wirklichkeitsstoffs, der vielmehr in den mimischen Belustigungen des italischen Volks so gut wie der hochzivilisierten hellenistischen Gesellschaft einen festen traditionellen Raum unterhalb der Literatur hatte, [2]) sondern um die Entstehung einer Geistesverfassung, die aus solchem Stoff die Wahrheit der menschlichen Welt herausarbeiten mochte: deshalb muß dieser Vorgang mit der Vertiefung des Persönlichkeitsbewußtseins parallel laufen.

Aus der Aufgabe der Philosophie, in einer Epoche entscheidender Umbildungen der allgemeinen breiten Kultur die Führung in der Hand zu behalten, also auch auf weitere Kreise zu wirken, drangen im Hellenismus literarische Formen empor, in denen die Lebensschilderung in kurzen drastischen Sittenbildern mit moralischer Tendenz geübt wurde und die sich mit der anderen, in der Selbstbesinnung wurzelnden Literatur über den Menschen, seine Affekte und Pflichten berührten; sie gingen dem realistischen Roman voran wie im Frankreich des 17. Jahrhunderts die literarischen Formen der Maximen und Charaktere sich vor der Aufnahme des picarischen Romans durch Lesage und im 18. Jahrhundert in England die moralischen Wochenschriften vor Fielding und Sterne ausbreiteten. In der Antike erhielten diese literarischen Formen eine eigentümliche Physiognomie durch die Art der Öffentlichkeit und die Vorherrschaft der Rede, wie das in der Hauptform dieser popular-

[1]) Vgl. Rohde, Der griechische Roman. 1876. S. 247 ff. E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman S. 4 f. 130 ff. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. O. S. 98 f. 122 ff.

[2]) Vgl. H. Reich, Der Mimus. 1903.

philosophischen Schriftstellerei, der Diatribe, [1]) offensichtlich ist: der Vortrag gibt hier die Gedanken nicht geklärt und fertig wieder, sondern es soll der Eindruck eines in affektvoller Bewegung aktuell verlaufenden und durch die erratenen Meinungen des Publikums mitbestimmten Denkprozesses erreicht werden, indem der Redner oder Schriftsteller sich mit selbstgemachten Einwänden und Fragen unterbricht, die ihm momentan durch die Sache selbst aufgedrungen scheinen. Wir finden die Diatribe in diesem Sinne gewürdigt bereits in der berühmten griechischen Abhandlung „Über hohen Stil", deren unbekannter Verfasser (um 50 n. Chr.) wie ein moderner Romantiker für die schöpferische Kraft der Kunst und ihre Befreiung vom Zwang traditioneller Regeln eintrat. Er behandelte jene Stilform in einem besondern Kapitel [2]) und stellte fest, daß eine lebendige eindringliche Wirkung und vor allem der für jede subjektive Aussprache so besonders wesentliche Stempel der Aufrichtigkeit auf diese Weise erzielt wurde. So mochte auch die andere, noch mehr aufgelöste Form, die aus dieser popularphilosophischen Literatur in die Autobiographie kam, die Mischung von Vers und Prosa — und Verse nicht nur als Einlage, sondern als Bestandteil der Erzählung, gleich der Prosa zur Fortführung der Handlung dienend — den Geschmack einer Natürlichkeit haben, wie die Reflexion sie versteht und sucht, um das Gefühl von der widersinnig gemischten Wirklichkeit hervorzubringen.

Kamen diese Bildungen von den Kynikern und ihrer radikalen Verachtung aller Konventionen, so war doch hier auch Raum für eine positivere Interpretation des Lebens, die ein aufs Populäre gerichteter philosophischer Schriftsteller in freier persönlicher Darstellung, des theoretischen Ballastes ledig, an die Menge bringen wollte. Wir wissen von einer volkstümlichen stoischen Satirendichtung und sehen in Horaz' Sermonen der früheren Zeit die Diatribe zum schmiegsamen Gewand für eine epikureische Lebenskunst verfeinert. [3]) Jedenfalls waren nicht Parodie und Witz, also zersetzende Kräfte, sondern eine von innen zusammenhaltende Weltansicht am Werke, wenn man es wagen konnte, sein eigenes Ich, wenn auch nur stückweis, unstilisiert preiszugeben. Man wird auch sagen können, daß die von der Platonischen Akademie vertretene Skepsis, die bei aller Auflösung der Scheinbarkeiten immer einen positiven Rückhalt in der Idee der absoluten Wahrheit hatte

[1]) Vgl. P. Wendland, Die philosoph. Propaganda und die Diatribe. Die hellenistisch-röm. Kultur, a. O. Kap. V S. 40 ff.; dort auch die Literatur.
[2]) Περὶ ὕψους c. 18.
[3]) Vgl. R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 22 ff.

oder suchte, hier ebenso wie bei der allmählichen Erschließung der inneren Erfahrungen einen wesentlichen Anteil hat. In einem Essay Plutarchs findet sich eine aus dieser Sphäre stammende Betrachtung über den Menschen, die ein Grundgefühl dieser Realistik deutlich ausspricht, das uns schon bei Polybius entgegenkam. Plutarch entwickelt dort den Satz Heraklits vom Fluß aller Dinge in einem ähnlichen Sinne, wie ihn einst Plato in seinem Dialog Theätet durch Protagoras, den berühmten Führer der sophistischen Bewegung, hatte ausführen lassen mit Bezug auf das menschliche Leben. Die Ansicht von der unständigen und vielartigen, irrationalen, nie auf festen Grund führenden Natur des Individuums erscheint hier als eine populäre philosophische Lehre gegenüber der naiven Vorstellung von der Einheit der Person, und diese Lehre dient als Sprungbrett für die platonisch-religiöse Erhebung von dem Scheinwesen dieser Welt zu einem ewigen, in sich einen Sein. „Kein Mensch ist konstant noch ist er eins, sondern wir werden zur Vielheit geboren: eins ist nur die trügerische Gestalt und gemeinsam nur die äußere Prägung, in der der Stoff sich immer neu umtreibt und wieder entschlüpft"; wir lieben und hassen, bewundern und tadeln, reden und erstreben und genießen immer anderes und Entgegengesetztes; „ein jeder von uns kann wegen der tausenderlei durch die Leidenschaften entstehenden Vielfältigkeiten als ein gemischter Menschenhaufe, wie er bei Festen zusammenkommt, betrachtet werden." [1])

Von diesem skeptischen Geist, der einem Weltmann wohl ansteht, war Lucilius (um 150—103 vor Chr.) mitbestimmt, [2]) jener erste große Satiriker italischen Bluts, der dem griechischen Genre den römischen Stempel aufgedrückt hat. Am Zentrum der hellenistisch-römischen Kultur, in der Gesellschaft des jüngeren Scipio, konnte er die griechische Freiheit und Beweglichkeit gewinnen, und an diesem Wendepunkt des römischen Geisteslebens stand er wie einst Archilochus mitten in der politischen Bewegung — der Bewegung, die zur gracchischen Revolution führte — kampfbereit da, um alles, was sich von dem neuen Geist derb packen ließ oder gegen ihn regte, zusammen mit den immer aktuellen Niederungen und Torheiten der Alltagswirklichkeit in freier Beobachtung ohne viel Kunst herauszuholen. Es war die Art der persönlichen Dichtung, die aus der Herrschaft des Verstandes über die Phantasie entsprang; Horaz, der diese für uns verlorenen Lebensschilderungen am besten verstehen mußte, weil er auf demselben Wege

[1]) Plutarch, Das εἶ in Delphi. Pythici Dialogi tres rec. Paton (1893). p. 19 sq.
[2]) Vgl. Büttner, Porcius Licinius a. O. S. 140 ff. R. Hirzel, Der Dialog II, S. 17 ff.

als Künstler weiterging, nimmt denn auch zu ihrer Charakteristik [1]) Gesichtspunkte, die der Autobiographie naheliegen:

Dem Blatt vertraut er wie des Freundes Brust
Verborgne Leiden und verschwiegne Lust:
So zeigt sein Buch des Alten ganzes Leben

„wie auf einer Votivtafel aufgezeichnet" — also mit allen Einzelheiten genau wie auf den bildnerischen, in einen Tempel gestifteten Darstellungen einer gefährlichen Lebenslage, aus der man glücklich gerettet war. [2])

Horaz und Varro zeigen uns dann verschiedene Arten der humoristischen Stellung zum eigenen Ich, die für den realistischen Zweig der Autobiographie wesentlich ist. Marcus Varro, dessen intelektuelle Statur wohl nicht allzu hoch war, hat in einer seiner vielen bunten, im gemischten Stil abgefaßten Satiren einmal auch direkt die geistigen und wohl auch soldatische Abenteuer seines Lebens zum Vorwurf genommen: schon der Titel „Halb Über-Odysseus" (Sesculixes) bekundet das biderbe Behagen der Selbstkarikierung, das in den Fragmenten auch noch in gelehrter und moralischer Parodie und recht viel Unanständigkeiten zu fassen ist. Man hat diese komische Erzählung als ein „Vorbild für die Weiterentwicklung der menippischen Satire zum Ich-Roman" in Anspruch genommen. [3]) Es mag auch sein, daß Marcus Varro in einer anderen Satire, dem „Gedoppelten Markus" (Bimarcus) das humoristische Auseinandersehen der Seiten des Ich dazu benutzt hat, um das Durcheinandertreiben der bunten Elemente seiner Schriftstellerei in einer burlesken Art von Selbstgespräch zu beleuchten. [4])

Dagegen ist bei Horaz eine harmonische Lebensstimmung, die feingeistige Kultur einer aristokratischen Gesellschaft der augusteischen Monarchie; der gewählte Kunstverstand des Dichters dämpft die schreienden Farben, die man zur Wirklichkeitsschilderung brauchte, und was er über sich und die Menschen sagt, kommt wie aus einer eigenen Welt. Die Lebendigkeit ist hier aus den Außenwerken des Diatriben-

[1]) Horat. sat. II 1, 30. Die Verse nach C. Bardt, Sermonen des Horatius Flaccus. Ille velut fidis arcana sodalibus olim / credebat libris, neque si male cesserat, usquam, decurrens alio, neque si bene; quo fit ut omnis / votiva pateat veluti descripta tabella / vita senis.

[2]) Vgl. L. Friedländer, Sittengeschichte Roms III[9] S. 234 f.

[3]) W. Schmid, Der griechische Roman. Neue Jahrb. für das klass. Altertum XIII (1904) S. 476.

[4]) Vgl. R. Hirzel, Der Dialog I 445 f.

stils in das Persönlichkeitsgefühl zurückgekehrt, das in all dem ererbten Gut von literarischen Figuren und von philosophischen Regeln zur Leitung des Lebens schließlich doch nur dem eigenen Bewußtsein traut und daher eine fröhliche Sicherheit besitzt, die lässig-überlegen auch den eigenen Anteil an den menschlichen Schwächen herauskehrt oder die Befriedigung an den persönlichen Eigenheiten unter einer ironischen Wendung versteckt. Als eine solche Eigenheit gibt er mit guter Laune auch das persönliche Element seiner Satirendichtung aus: jene Verse, in denen er die Richtung auf Selbstdarstellung bei Lucilius kennzeichnete, will er auch für sich selber gelten lassen.

Kurz, soviel an Köpfen die Welt zählt, eben so viel gibt's
Liebhabereien; und mich freut dies, in Versen zu reden
Nach des Lucilius Art ...
Ihm folg' ich nun nach, ein Apulier oder Lucaner ...
Kurz will ich sein! Gleichviel, ob mein ein geruhiges Alter
Harrt, oder ob mich der Tod schon mit dunklen Flügeln umflattert,
Reich oder arm, zu Rom oder, will's das Geschick, in Verbannung,
Wie mein Leben gestalten sich mag, ich dichte![1])

Man kennt seit den Primanerjahren das autobiographische Detail und die Bilder aus seiner Lebensführung, die er auf diese Weise mitteilte. Als „Bruchstücke einer Selbstbiographie" oder „Fragmente einer Generalbeichte" ohne Reuigkeit kann man diese persönliche Dichtung, die der Einordnung spottet, von Philologen charakterisiert finden.[2])

Die Ausbildung einer wirklichen Selbstbiographie in diesem variablen Stil ist voll von Problemen. Aber wie es auch in der hellenistischen Unterhaltungsliteratur mit den Ansätzen zum humanistischen Roman und dem „Ineinanderfließen und Vertauschen des erlebenden und schreibenden Ichs" in den Wundererzählungen [3]) gestanden haben mag: erst als Petrons Zauberstab die Gestalten von der Straße und Taverne, Roms Lüste und halbgriechische Allerweltsgeister zu einer menschlichen Komödie zusammenscharte und sein überlegenes Genie in der von Frivolität gesättigten Luft des Neronischen Hofes sich in eine ästhetische

[1]) quot capitum vivunt, totidem studiorum / milia: me pedibus delectat claudere verba / Lucili ritu . . . .
Sequor hunc, Lucanus an Apulus anceps ... / Ne longum faciam: seu me tranquilla senectus / expectat seu mors atris circumvolat alis, / dives, ineps, Romae, seu fors ita iusserit, exul, quisquis erit vitae scribam color.
Horaz. Sermonen II, 1, 27 f; 34; 57 f. Übersetzung von D. L. Döderlein.

[2]) R. Hirzel a. O. II 36. Gaston Paris, François Villon (1901). S. 149.

[3]) Reitzenstein a. O. S. 34. Vgl. die verschiedene Verwendung der Ichform in der altägyptischen Literatur, oben I, 1 S. 50 f. 59 f

Stellung zum Dasein fand, die Satire so ins Fleisch hineingrabend, daß sie ohne Moralitäten, aus sich herausgehend nur durch die Beziehung auf künstlerische Kulturfragen, das wahre Tier Mensch mit unbefangener exakter Methode malte und zergliederte — da war ein Kunstwerk geschaffen, das die Bedeutung solcher Erfahrungskreise für die Erkenntnis dessen, was das Leben ist, zu allgemeinem Bewußtsein brachte. Das konnte dazu ermutigen, derartige Inhalte aus dem eigenen Leben unverhüllt hervorzuziehen, wie im Spanien des XVII. Jahrhunderts mancher Selbstbiograph sich als einen neuen Lazarillo de Tormes einführte.

Die soziale Sphäre, in der die hierzu nötige moralische Abenteuerlichkeit des Lebensganges mit den geistigen Interessen zusammentraf, scheint vornehmlich in dem von religiöser Aufregung und Abnormitäten-Phantasie durchtränkten Rhetorentum zu liegen, das seit dem Augusteischen Zeitalter in der sog. „zweiten Sophistik" emporkam, einem zur Schaustellung der eigenen Person neigenden Literatentum, aus dem wir auch noch andere autobiographische Bildungen werden hervorgehen sehen. Denn der Naturalismus konnte sich mit einer Religiosität verbünden, die gleich ihm den Menschen nicht von innen heraus gestaltet; das beweist nicht nur die spanische Kunst der Barockzeit, sondern auch die Entwicklung manches modernen französischen Schriftstellers. Einen Fingerzeig gibt die Art, wie Apuleius in seinem Sittenroman, den Metamorphosen, mit der Selbstdarstellung verfuhr. Lucius Apuleius, der aus Madaura in Numidien stammte, repräsentiert für uns den hellenistischen Typus des „Sophisten" unter den lateinischen Schriftstellern des 2. Jahrh. n. Chr. Die Metamorphosen — aus dem Griechischen ins Lateinische von ihm übertragene Geschichten von „den Gestalten und Geschicken von Menschen, die", so beschreibt er es, „in andre Formen verwandelt und dann schließlich zu sich selbst wiederhergestellt worden sind" — zeigen in der virtuosen koloristischen Bearbeitung des sprachlichen Ausdrucks und dem starken afrikanischen Akzent die Pflege des naturalistischen Stils im vollen barocken Glanz. Das autobiographische Element hat hier seine Stelle am Beginn und Schluß des Werks. Zu Beginn stellt der Erzähler, ehe er sich in der Gestalt des Esels präsentiert, sich als den Autor der wunderbaren Geschichten vor, mit witzig erfundenen Daten: „Der attische Hymettus, der ephyräische Isthmus und der spartische Tänarus, glückselige Schollen: das ist meine alte Sippschaft. Dort habe ich mir die attische Zunge durch die ersten Dienste der Knäblichkeit erworben. Dann aber, in der

Rom-Stadt, ein Fremdling der Bürger-Studien, pflegte ich die da heimische Rede in mühsamer Arbeit, und ohne Magisters-Vorgang sie angreifend. Wohlan — erbitten wir Verzeihung zuvor, wenn ich, ein roher Schwätzer der exotischen sowohl wie der Forumsrede, irgendwie Anstoß errege. Allein schon diese Vertauschung der Sprache entspricht dem Stil der Zickzack-Sprungfertigkeit, den wir vorhaben ...“ [1])

An diesem Vorwort ist höchstens die Freude an der literarischen Parodie etwas Eigentümliches, während die Selbstvorstellung als solche sich als Autoren-Sitte erweist. Entsprechend finden wir z. B. einmal in einem der berühmten Liebesromane dieser Zeit einen Abriß aus der eigenen Lebensgeschichte vom Autor mitten in die Erzählung hineingesetzt. [2]) Der erste italienische Übersetzer der „Metamorphosen“ hat im 16. Jahrhundert diese Selbsteinführung in gutem Glauben dazu benutzen können, seine eigene Autobiographie an die Stelle zu setzen, die zehn Zeilen des Originals zu anderthalb Seiten erweiternd. [3]) Aber einen Einblick in die geistige Verfassung des Autors und den Stil der Selbstdarstellung verstattet der Schluß des Romans.

Am Ende der Abenteuer, als der Esel, diese nicht bloß drollige sondern die außermoralische Stellung eines komischen Romanhelden bezeichnende Figur, wieder in Menschengestalt zu verwandeln war, bringt Apulejus nun wirklich sich selbst als die agierende Person hinein, um abweichend von der griechischen Vorlage[4]) mit erhobener Stimme Bekenntnisse über seine eigene religiöse Erweckung zu geben wie ein zum Mönch gewordener Picaro. Dieser Schlußteil des Romans (Buch XI) beginnt mit einem langen rhetorischen Gebet, das der Esel, aus süßem, gesundem Schlaf an einem verborgenen Platz des Meeresufers auf weichem Sand plötzlich um Mitternacht erwachend, freudig, wenn auch mit „beträntem Antlitz“, an die Göttin richtet, die ihn erlösen wird: „Königin des Himmels! Sei es, daß du die nährende Ceres, sei es, daß du die himmlische Venus bist ... oder die grausige Proserpina ... nach welchem Ritus, unter welchem Namen und welcher Ge-

[1]) Apuleius, Metamorphosen I, i. Übersetzt von Albr. Schäffer, 1926.

[2]) In Jamblichus' Babyloniaca, gelegentlich eines Exkurses über die Magie. Vgl. Rhode, Der griechische Roman S. 361 u. 371. Halbwegs vergleichbar ist die von Cervantes in den Don Quijote eingeschobene Erzählung von seiner afrikanischen Gefangenschaft.

[3]) Agnoli Firenzuola (geb. 1493) L'asino d'oro. Venezia 1550. Lorenzo Scala erklärt in der Dedikation, daß der Übersetzer hier tat, was er in keinem andern Buche getan, fare memoria della vita sua. Neudruck in Bibliotheca rara vol. XXIV. Milano 1863.

[4]) Rhode, Kleine Schriften, II. S. 54.

stalt auch immer dich anzurufen geboten ist: stehe mir in den jetzt äußersten Mühsalen bei, stärke du mein gestürztes Schicksal, gewähre du nach Erduldung der grimmigen Zufälle Stillstand und Frieden! Genug sei es der Arbeiten, genug sei es der Gefahren. Verjage des Vierfüßers grause Gestalt, gib mich wieder dem Anblick der Meinigen, gib mich meinem Lucius wieder! Und wenn eine gekränkte Gottheit mich mit unerweichlichem Grimm bedrückt, möge zu sterben wenigstens vergönnt sein, wenn es nicht vergönnt ist, zu leben."[1])

Es folgt eine Vision, die dem Rhetor Gelegenheit gibt, all seine Kunst in der Beschreibung der göttlichen Erscheinung der Erlöserin Isis zu entfalten. Auf ihr Gebot wird er von ihrem Hohenpriester in einer feierlichen Prozession der menschlichen Gestalt zurückgegeben und wird dann selber schließlich Priester der Isis. Das Hauptstück dieses Teils bildet seine Einweihung in die Mysterien der Isis. Darauf werden wir später, im Zusammenhang der religiösen Selbstdarstellung und der Seelengeschichte zurückkommen.[2])

Apuleius konnte das romanhafte Schicksalswirrsal, in dem der Esel vom Zufall umhergetrieben wird, so sehr als ein Bild des wirklichen Lebens empfinden und vorstellig machen, daß er es als breite Unterlage für die religiöse Darstellung des Lebensziels, der Erlösung von der Weltverstrickung nahm und demgemäß seine eigene Einweihung in die Mysterien als einen durch göttliche Okkupation bewirkten „Triumph über das Schicksal" unvermittelt an die „lustigen griechischen Geschichten" anfügte, die aus einem ganz anderen Lebensgefühl heraus erdichtet waren.[3]) Diese Vereinigung des komisch-sittengeschichtlichen und ernst-religiösen Elements ist nichts bloß Künstliches, sondern charakteristisch für die Geistesverfassung der Zeit; sie entspricht durchaus den tatsächlichen Lebensläufen, wie sie in den Autobiographien spanischer Abenteurer aus dem XVII. Jahrhundert geschildert sind, und sie entspricht auch der Natur des naturalistischen Romans. Lassen sich doch die ihn füllenden Sittenschilderungen immer weiter, ins Blaue hinein fortführen ohne Ende, sodaß ein Schluß — ein Abschluß und nicht nur ein willkürliches Aufhören — nur durch die Negation dieses ganzen Getriebes, also durch einen Bruch des Helden mit der Fortuna zu bewerkstelligen ist, und das geschieht am einfachsten durch den Überschritt in die religiöse Sphäre. Im späteren Altertum aber wurden

[1]) Metamorphosen XI 2 übers. von A. Schäffer.

[2]) s. unten S. 530 f.

[3]) Reitzenstein, a. a. O. S. 34, und dazu Carl Diltheys Analyse des Romans, Akademische Festrede Göttingen 1879.

Apuleius' „Metamorphosen" von diesem religiösen Schluß her angesehn und dementsprechend umgedeutet: das ganze Werk galt als Konfession eines Magiers, und auch Augustin wollte nicht recht entscheiden, ob das Produkt seines Landsmannes Wahrheit oder Erfindung sei. [1])

Dem Afrikaner Apuleius war es mit der religiösen Wiedergeburt, die ihm den autobiographischen Schluß des Romans eingab, heiliger Ernst. Anders ist es bei Lukian, der ein Zeitgenosse von ihm war (um 120 bis nach 180) und wohl der berühmteste von den hellenistischen „Sophisten" überhaupt ist. Sein Spott machte vor nichts, auch vor dem Heiligen nicht halt, sei es in Religion oder Philosophie. In seinen Schriften zeigt sich die realistische oder humoristische Selbstdarstellung von einer neuen Seite — neu vielleicht nur für uns: denn Lukian ist nur der bekannteste Vertreter einer literarischen Richtung, die damals in der griechischen Welt die Vorherrschaft gewann. Er stammte aus Samosata am Euphrat, kam also von der Peripherie der hellenistischen Kulturwelt her, aber hat durch das Studium der klassischen Autoren ein so reines attisches Griechisch schreiben und sprechen gelernt, daß er dafür berühmt wurde. Er machte sich eine eigene Stellung in der Literatur der Zeit dadurch, daß er den Menipp „ausgrub", wie er selbst es nennt. Er verwendete die von Menipp vor einem halben Jahrtausend geschaffene Art der Satire zur Kritik der Kultur seiner Zeit — wenn man den unverbindlichen Spott über menschliche Torheiten, Protzentum, Bildungsdünkel, Aberglauben, Leichtgläubigkeit in religiösen Dingen und dgl. als Kulturkritik bezeichnen darf. Seine amüsanten Schriften wurden so gern gelesen, daß uns 80 davon überliefert sind, großenteils mehr oder minder kurze Stücke in Form von Vorträgen oder Dialogen oder, was beim menippischen Dialog dasselbe besagt, komödien-artigen Szenen, die er gleichfalls dem Publikum vorzutragen pflegte, vermutlich mit der dazugehörigen Mimik.

Fünf von diesen Schriften sind nach Inhalt und Absicht autobiographisch. Noch zahlreicher sind die Stücke, in denen er in erster Person von interessanten Erlebnissen, erdichteten oder tatsächlichen, erzählt. Er erzählt z. B. von einem Hochzeitsschmaus, zu dem Vertreter der verschiedenen philosophischen Schulen als Ehrengäste geladen waren und schildert ihr übles Benehmen, ihre Geldgier, Geschwätzigkeit und Gefräßigkeit, während er, der bei dieser Komödie dabei ist, vor Scham in den Boden sinken möchte.[2]) Das ist eine seiner vielen Parodien, die

[1]) Augustin, De civitate dei 18, 18. Vgl. Zinzow, Psyche und Eros (1881) S. 59 ff. Monceaux, Les Africains (1894) S. 326.

[2]) Lukian, Convivium, c. 28.

sich um den Gegensatz zwischen Leben und Lehre drehen. Oder eine wirkliche Begebenheit. Er besuchte im Jahre 165 n. Chr. Olympia und war Zeuge, als unmittelbar nach den Festspielen der Philosoph Peregrinus, ein Kyniker, nach dem Vorbild indischer Asketen freiwillig seinem Leben ein Ende machte, indem er den Scheiterhaufen bestieg. Lukian erzählt dieses denkwürdige Ereignis in Form eines Briefes an einen Platoniker, um die Schaustellung des religiösen Fanatismus zu brandmarken und auf ihre recht menschlichen Motive zurückzuführen. Er kann in solcher Hingabe des Lebens nur eitel Ruhmsucht sehen. In den autobiographischen Stücken behandelt er entscheidende Wendungen seines Lebens, das das Leben eines äußerst beweglichen Literaten war. Mannigfach wie diese Wendungen — oder, wie er es angesehen haben möchte, inneren Wandlungen — waren, sind auch die Namen, unter denen er sich dabei vorstellt, sofern er nicht einfach in erster Person von sich erzählt. Er nennt sich, wo er sich als Mitunterredner im Dialog oder als Akteur in einer komödien-artigen Szene einführt, gern Lykinos, indem er seinen Eigennamen einer literarischen Mode gemäß gräcisiert, aber auch „der Syrer", auf seine assyrische Heimat hin, oder „Freimut" mit Bezug auf seine Mission als Satiriker. [1])

Die bunte Reihe beginnt mit einer Ich-Erzählung, betitelt: Der Traum oder Lukians Leben — *bios* im gewöhnlichen Sinne von Lebenslauf, nicht, wie in der philosophischen Biographie, als die Art des Lebens, in der sich das Ethos bekundet. Das Thema, auf das sich beide Titel beziehen, ist die Berufswahl des Jünglings. Lukian behandelt es im Hinblick auf den Gegensatz zwischen den Gebildeten und den Ungebildeten, einen fundamentalen Gegensatz, der seit der Auflösung der nationalen Gemeinschaften den hauptsächlichen sozialen Unterschied zwischen den Menschen (abgesehen von dem zwischen Freien und Sklaven) ausmachte. Er stammte, wie wir aus dieser Erzählung erfahren, aus dem ungebildeten Volk, das von seiner Hände Arbeit lebte. Er entlief, fast ein Knabe noch, von Hause und schlug sich irgendwie nach dem griechischen Kleinasien durch, wo er in einer Rhetoren-Schule Aufnahme fand. Seine Laufbahn als Advokat und als Redekünstler führte ihn dann nach Athen und Rom und weiter nach Gallien, wo er seinen Ruhm und Wohlstand begründete. Der Traum ist nach dem Ende dieser seiner Lehr- und Wanderjahre verfaßt, als er, etwa 40 Jahre alt, vorübergehend in seine Heimat zurückgekehrt war. Er brachte diese autobiographische Erzählung vor

[1]) Lukian, Piscator, 19

zur Einleitung oder als Vorrede (im wörtlichen Sinne des Ausdrucks) von Vorträgen, die er seinen Landsleuten hielt, entsprechend der in jener Zeit aufgekommenen Sitte der Rhetoren, „die förmliche Schaustellung ihrer Kunst in den Prunkreden mit einer mehr oder minder persönlich gehaltenen Plauderei zu eröffnen." [1])

Uns interessiert die Art, wie er seine Berufswahl, die zugleich sozialen Aufstieg mit sich brachte, darstellt. Er gibt zunächst mit humorvoller Realistik ein Bild von dem banausischen Milieu, in dem er aufwuchs; er schildert, wie sein Vater sich mit seinen Freunden beriet, was er den Jungen, nachdem er die Schule absolviert hatte, nunmehr lernen lassen sollte:

„Die meisten von ihnen erklärten sich da sogleich gegen das Studieren (p a i d e i a); es erforderte, meinten sie, große Mühe, lange Zeit und nicht geringen Aufwand; es gehörten schon ziemlich glänzende Glücksumstände dazu; die unsrigen wären aber gering und bedürften vielmehr einer schleunigen Nachhilfe. Wenn ich ein Handwerk erlernte, so würde ich mich gar bald durch meine Kunst selbst ernähren können und nicht nötig haben, so ein großer Bursche, wie ich schon sei, noch des Vaters Brot zu essen; ja es würde nicht lange währen, so würde ich meinem Vater selbst eine Stütze sein und ihn durch meinen Erwerb ernähren können.

Es kam also nur noch auf den zweiten Punkt der Beratschlagung an, nämlich, welches unter den Handwerken das beste, d. h. einem freigeborenen Menschen anständig, und leicht zu erlernen sei, die wenigsten Kosten erfordere, und gleichwohl seinen Mann ernähre." [2])

Aber den Ausschlag gab, wie man aus dem Verlauf der Beratung ersehen kann, die Familientradition: der Vater seiner Mutter und ihre Brüder hatten die Profession des „Steinmetzen, Maurers und Bildhauers". Er wurde zu einem seiner Onkel in die Lehre gegeben, der als ein vorzüglicher Bildhauer galt. Dabei spielte auch die Rücksicht auf seine Begabung mit. Er spielte gern mit Wachs, kratzte es von seinen Schreibtäfelchen und machte Ochsen, Pferde und auch Menschen daraus. Er bemerkt dazu: „Wofür ich manche Ohrfeige von meinen Schulmeistern bekommen hatte, wurde jetzt als Beweis meines natürlichen Berufs geltend gemacht."

In der Werkstatt des Onkels hoffte er sein Spiel fortsetzen zu können, ja auch das Schnitzen von Götterbildern zu erlernen. Es kam

[1]) Cf. A. Stock, de prolaliarum usu rhetorico, Königsberg, 1911.
[2]) Lukian, *Somnium*, 1. Die Übersetzung hier und in den folgenden Zitaten nach C. M. Wieland, neu herausgegeben von M. Oberbreyer.

anders — „die übliche Erfahrung aller Anfänger." Er war ungeschickt mit dem Meißel, richtete Schaden an, bekam dafür eine Tracht Prügel und rannte heulend davon, zur Mutter, die ihn zu trösten suchte.

Nach dieser spaßigen Geschichte wechselt er den Ton und sagt auch, daß er das tut. Denn jetzt hatte er darzustellen, wie es kam, daß er trotz seiner geringen Herkunft eine so große Carriere gemacht hat. In künstlerischer Weise verlegt er die entscheidende Wendung in jene Zeit zurück, von der er soeben erzählt hatte, und läßt sie zugleich aus seinem eigenen Willen hervorgehen, als eine Entscheidung über seinen Beruf, die er selbst zu treffen hatte. Der Stil wird hochrhetorisch. Um den inneren Vorgang darzustellen, greift er zur Allegorie und imitiert halb ernsthaft, halb parodierend, das Musterstück, das der Sophist Prodikos in seinem berühmten Prunkstück: Herakles am Scheidewege gegeben hatte. Er erdichtet einen Traum, den er, wie er vorgibt, damals in der Nacht, als er die Schläge noch spürte, gehabt hat: Zwei Frauengestalten erschienen ihm, die eine, die Verkörperung der Bildhauerei, im schmutzigen Arbeitskittel wie sein Onkel ihn trug, die andere, herrlich anzuschaun, Paideia, die hohe Bildung in Person. Sie reißen sich um ihn, ja „zerreißen ihn beinahe", wie er es darstellt, in ihrer Eifersucht. Schließlich überlassen sie ihm die Wahl und halten ihm lange Reden, um ihn zu gewinnen, wie Tugend und Laster dem Herakles. Doch macht er aus der Berufswahl keine moralische Angelegenheit, sondern er benutzt die Allegorie, um den Vorzug der Rhetoren-Laufbahn vor dem Handwerk darzulegen im Hinblick auf soziale Stellung, Ansehen und Einfluß, Ruhm und nicht zuletzt die Ausbildung der Persönlichkeit. Zwar möchte ihn auch die Bildhauerei mit einer großen Aussicht locken: „Stoße dich ja nicht an meinem schlichten Aufzug und dieser schmutzigen Kleidung! Der große Phidias, der uns den Jupiter so sichtbarlich darstellte, Polyklet, dem seine Juno so viel Ehre macht, der berühmte Myron, der bewunderte Praxiteles, haben keinen anderen Anfang gehabt, wie wohl sie mit den Göttern zugleich angebetet werden. Wenn du also ihresgleichen würdest, wie könnte es dir fehlen, einen Namen in der Welt zu erhalten? Du würdest sogar deinen Vater beneidenswürdig machen und die Augen der Welt auf deine Vaterstadt ziehen." Aber die Gegenrede, die er von der hohen Bildung vortragen läßt, ist: „Gesetzt auch, du würdest ein Phidias oder Polyklet und hättest eine Menge bewundernswürdiger Werke geschaffen: so wird zwar jeder, der sie sieht, deine Kunst erheben, aber gewiß keiner von allen, so lange er bei Verstand ist, deines-

gleichen zu sein wünschen. Denn so groß du auch in deinem Fach wärest, immer wirst du doch für einen armseligen Handwerker gelten, der sein Brot mit seiner Hände Arbeit verdienen muß, ... der über dem Bestreben, seinen Werken Ebenmaß und Wohlgestalt zu geben, an nichts weniger denkt, als diese Eigenschaften an sich selbst zu zeigen ..." Und eben dies ist's, was die hohe Bildung ihm verheißt: allumfassendes Wissen verbunden mit dem „wahren, unvergänglichen Schmuck der Seele: mit Mäßigung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Sanftmut, Billigkeit, Klugheit und Standhaftigkeit, mit der Liebe zum Schönen und mit dem Streben nach jeder Vollkommenheit."

Aber diesen pathetischen Ton hält er so wenig wie den moralischen fest, sondern er zeigt sich, wie er seine Entscheidung beschreibt, als den Spötter, der er war: „Ich kehrte jener unansehnlichen Taglöhnerin den Rücken und warf mich voller Freuden der Wissenschaft in die Arme: ein Entschluß, wozu die Erinnerung an den Stock, womit mir jene gleich am ersten Tage unserer Bekanntschaft eine so unfreundliche Begrüßung gegeben hatte, vielleicht das meiste beitrug." [1]) Er verrät freilich auch die wahre kleinmenschliche Art seines Ehrgeizes. Als einen der wesentlichen Vorzüge der Laufbahn, die er gewählt hat, sieht er „den Neid und die Eifersucht der andern an".[2])

Diese autobiographische Kurzgeschichte ist wohl die bekannteste Schrift Lukians. Sie ist so gut und so amüsant geschrieben, daß sie in griechische Lesebücher zum Schulgebrauch aufgenommen wurde. Auch bei ihr war doch die Erzählung nicht Selbstzweck, sondern rechtfertigt sich durch die pädagogische Nutzanwendung, die er selber zum Schluß macht: „Ebenso habe auch ich bei der Erzählung meines Traumes keine geringere Absicht, als junge Leute dadurch zum Studieren und zu allem, was das Schönste und Edelste im Leben ist, aufzumuntern; zumal wenn sich ein guter Kopf unter ihnen befände, der aus bloßer Dürftigkeit irgendetwas Schlechtes ergreifen wollte, und also Gefahr liefe, eine schöne Anlage im Keime verderben zu lassen. Ich bin gewiß, ein solcher wird sich durch meine Erzählung gestärkt fühlen. Er wird mich zum Beispiel nehmen ..."[3])

In seinem nächsten autobiographischen Produkt befaßt sich Lukian mit der eigentümlichen Richtung, die er auf der Höhe seiner literarischen Laufbahn eingeschlagen hatte. Er hatte die forensische Beredsam-

[1]) ib. 8 — 10. 13 — 14.
[2]) ib. 9. 11. 7.
[3]) ib. Ende.

keit hinter sich gelassen, ähnlich wie einst Isokrates, aber auch das herkömmliche Metier des Publizisten — wie er es faßt: „gegen Tyrannen zu deklamieren und große Männer zu preisen“[1]) — genügte ihm nicht; er fand den Weg, der ihm gemäß war, als satirischer Schriftsteller, indem er, wir bemerkten es schon, die menippische Form der Satire erneuerte. Dieses literarische Ereignis machte er alsbald nachdem es erfolgt war, zum Gegenstand der Darstellung in einer Schrift, die die charakteristische Form, den komödien-artigen Dialog zeigt und den Titel trägt: „Der doppelte Angeklagte“. Wieder haben wir hier die Inszenierung einer Apologie in der Art eines Prozesses, wie wir sie in der klassischen Zeit bei Isokrates verfolgt haben. Lukian läßt die Rhetorik in Person auftreten mit einer Anklage gegen ihn wegen übler Behandlung, wozu noch der Witz kommt, daß er sie, oder vielmehr sie ihn, geheiratet habe: er ist ihr untreu geworden. Aber auch der Dialog, dem er seine Liebe zugewendet hat, tritt mit einer Anklage gegen ihn auf: wegen Vergewaltigung; er verklagt ihn im Namen der Philosophie, als deren Sohn der Dialog sich betrachtet, da Plato ihn geschaffen hat. Insofern ist hier der alte klassische Gegensatz zwischen Philosophie und Rhetorik im Spiele. Aber wie Lukian sich als von beiden angeklagt hinstellt, gefällt er sich in seiner Mittelstellung zwischen ihnen; er kann eine solche Stellung beanspruchen, weil es ihm nicht um das Bildungsideal zu tun ist, in dem ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Philosophie und Rhetorik bestand, sondern wesentlich um die literarische Form der Schriftstellerei. Auf diesen Punkt geht er mit dem Sachverständnis des Kenners und Künstlers ein, sodaß wir hier ein weiteres Zeugnis für die Selbsterkenntnis des antiken Schriftstellers im Felde der literarischen Kritik bekommen. Seine Abkehr von der Rhetorik läßt er von dieser so kennzeichnen: „Er schämt sich nicht, das Freie und Fortlaufende der Redeweise, wie sie mir eigen ist, zu zerstören, seine Worte auf närrische Art in Frage und Antwort zu zwängen und, statt daß er seine Gedanken mit rednerischer Fülle ausdrücken sollte, kurze Sätzchen, oft nur einzelne Worte und Silben aneinander zu schieben. Rauschenden und allgemeinen Applaus kann das nun freilich nicht eintragen: wohl aber wird vielleicht hie und da ein Lächeln der Zuhörer sichtbar, ein mäßig lebhaftes Aufheben und Bewegen der Hände, ein leises Nicken mit dem Kopfe; zuweilen lassen sich, bei rührenden Stellen, auch einige Seufzer vernehmen.“

[1]) Lukian, Bis accusatus, 32. Übers. hier u. im folgd. v. A. Pauly.

Und die Vergewaltigung, über die sich der Dialog beklagt? Lukian hat ihn von der Spekulation losgelöst! Was das bedeutet, führt der Dialog mit seines Vaters Plato Bild vom Fall der Seele aus: „Schon hatte ich mich über das Himmelsgewölbe hinausgeschwungen, als dieser Mensch mich herabzog... Meine ernste, philosophisch-tragische Maske zog er mir ab und legte mir dafür eine komische Satyrlarve an, in welcher ich zum Gelächter wurde. Hierauf sperrte er mich zum Spott, zum Jambus, zum Kynismus, zu Eupolis und Aristophanes ein, zu Leuten, die abscheulich genug sind, alles Ehrwürdige, Schöne und Gute mit ihrem Witze lächerlich zu machen. Endlich hat er sogar einen von den längst verstorbenen Kynikern, einen gewissen Menippus, den bissigsten aller kynischen Hunde, der umso gefährlicher ist, weil er die Leute sogar lachend und ehe sie sich's versehen, beißt, aus seiner Grube gegraben und mir zugesellt... Und was das Abenteuerlichste ist, er hat ein ganz seltsames Zwitterding aus mir gemacht: ich werde nicht von Rhythmen getragen, und gehe doch auch nicht zu Fuße, sondern muß allen, die mich sehen, als wunderlich zusammengesetztes Monstrum, als eine Art Centaur vorkommen." [1])

In eigener Person sprechend, als ob er sich gegen die Ankläger verteidigte, ergänzt Lukian diese Charakteristik seiner literarischen Leistung, indem er sie unter einem historischen Gesichtspunkt ansieht. Er hat die Rhetorik aufgegeben, so erklärt er, weil sie nicht mehr das ist, was sie einst zur Zeit des Demosthenes war: sie hat ihre Selbständigkeit, ja ihre Ehrbarkeit verloren und ist eine Dirne geworden, für jedermann und für jeden politischen oder sonstigen Gebrauch zu haben. Und über den philosophischen Dialog urteilt er, daß er unter den Händen der Epigonen mager und blutlos, fast zum bloßen Skelett geworden ist:

„Wiewohl man noch immer einen gewissen Respekt vor ihm hatte, so fanden doch die meisten ihn durchaus nicht anziehend oder unterhaltend. Das erste war nun, daß ich ihn gewöhnte, auf dem Boden der Erde zu gehen wie andere Sterbliche ..." [2])

Dazu aber kommt noch etwas anderes: es geht um das Griechisch, das Lukian, „der Syrer", wie er sich in dieser Schrift nennt, schreibt. Der Dialog, so schließt er, „kann nicht sagen, daß ich ihm sein griechisches Gewand ausgezogen und ihn, wiewohl ich selbst ein Ausländer bin, in ein Barbaren-Kleid gesteckt habe." Darauf ist er in Wahrheit stolz. Er dankt das der Rhetorik: „Sie hat mich unterrichtet, hat mich

[1]) ibid. 28. 33. Der Name: „Kyniker" ist von dem griechischen Wort für Hund (kyōn) abgeleitet.
[2]) ib. 31. 34.

auf meinen Reisen begleitet, hat mir das griechische Bürgerrecht verschafft."[1]) In diesem Punkt ist er sich seiner Bedeutung so sicher, daß er seine eigene Person sogar humoristisch ansehen kann. Er tut das in einer Skizze, die er von der Rhetorik vorbringen läßt. Sie beginnt ihre Anklage so (27):

„Diesen Menschen, meine Richter, traf ich als einen ganz jungen Burschen in Ionien, als er noch eine rauhe, barbarische Mundart sprach und kaum eben den Kaftan, die assyrische Tracht seiner Heimat abgelegt zu haben schien. Er lief damals in der Welt umher, ohne zu wissen, was er aus sich machen sollte. Da nahm ich mich seiner an und erteilte ihm Unterricht."

Dies Bild von dem Anfang seiner Laufbahn ist offenbar wahrer als das, das er in seinem T r a u m gab. Kein so sicheres Selbstgefühl zeigt er in seiner Stellung zur Philosophie. Er möchte die neue Richtung seiner literarischen Produktion als eine Wendung von der Rhetorik zur Philosophie erscheinen lassen, die er als reifer Mann vollzog:

„Einem Manne von vierzig Jahren war es nicht zu verargen, wenn er das lärmende Gezänk in den Gerichtshöfen endlich los sein wollte und lieber zusammen mit dem lieben Dialogus im Schatten der Akademie und des Lyceums lustwandelt, in friedlichen Gesprächen, unbekümmert um den Beifall und die Bewunderung der Menge." (32)

Die Abgeklärtheit, deren Lukian sich hier rühmt, wird man schwerlich ernst nehmen dürfen. Sie stimmt nicht zu dem Typus des Literaten, den seine Schriften nach wie vor zeigen[2]) und den er selbst in der Würdigung seines Werkes, die er hier, wie wir sahen, gab, mit aller Effekt-Hascherei zur Schau stellte. Dagegen paßt die komische Figur des philosophierenden Satirikers zu dem Spott über die Philosophen, der diese Schrift Lukians wie viele andere von ihm erfüllt. Er handelt in ihr nämlich nicht bloß von sich; der Titel: „Der doppelt Angeklagte" bezieht sich nur auf die zweite Hälfte der Schrift. In dem vorangehenden Teil stellt er eine Reihe von „Anklagen" gegen berühmte Männer zusammen, die sich mit der Philosophie eingelassen haben, und der Witz dabei ist, die Unbeständigkeit des Charakters der angeblichen Philosophen zu illustrieren, zum Spott über das zeitläufige Fluktuieren der philosophischen Anschauungen und der sittlichen Wertungen. In einem der Fälle tritt die Stoa als Klägerin auf gegen einen ihrer Anhänger, der zum Epikureer geworden war, in einem andern

[1]) ib. 30.

[2]) Cf. Helms Abhandlung über Lukian in Pauly-Wissowas Real. Encycl. XXV (1926), bes. 1726; 1767 f.

wird die platonische Akademie verklagt, weil ein Trunkenbold unter dem Einfluß ihrer wohltemperierten Lehren zu einem besonnenen Mann geworden ist, usw.

Sein problematisches Verhältnis zur Philosophie kommt in zwei weiteren autobiographischen Produkten zum Vorschein, in gegensätzlicher Weise. In dem einen Stück schildert er die Begeisterung, die ein Philosoph platonischer Observanz, Nigrinus mit Namen, in ihm erweckte, als er ihn, den er von früher her kannte, in Rom gelegentlich einer Reise in die Metropole besuchte. Die Schilderung ist so geschickt, daß nicht bloß der naive Leser ihm glauben möchte, sondern auch kritische Beurteiler darin ein Zeugnis sehen für den starken Eindruck, den die Lehre und Persönlichkeit dieses uns sonst unbekannten Platonikers auf Lukian in seinen jüngeren Jahren wenigstens vorübergehend gemacht habe.[1]) Man nimmt dann nur daran Anstoß, daß die philosophischen Lehren, die Lukian von Nigrinus empfangen zu haben erklärt — und die er, wie er hinzufügt, sich Tag für Tag zwei oder dreimal zu wiederholen pflegte — so flach sind, daß sie wirklich nicht Begeisterung erwecken können. Nigrinus ließ sich, so berichtet Lukian, über die Sittenverderbnis in Rom aus und stellte ihr die feine Kultur Athens gegenüber.

„Er verstieg sich dazu, eine Lobrede auf die Philosophie und auf die Freiheit, die aus ihr entspringe, zu halten, und alle Güter, die der große Haufe hochhält, Reichtum, Ruhm, Amt und Würden, Herrschergewalt über ganze Länder, Gold und Purpur — kurz, alles, was in den Augen der meisten, und bisher auch in den meinigen, einen Wert hat, als sehr verächtliche Dinge zu belachen." Nach diesem „Sirenengesang", wie er die triviale Sittenpredigt des Philosophen ironisch bezeichnet, läßt er ihn wie einen Satiriker sprechen und ausführen, daß, „die Dinge, die hier täglich zu sehen sind, einem unbefangenen Zuschauer reichlich Stoff zur ergötzlichen Belustigung und zum Lachen bieten" — hier, „wo man wie in einem Schauspiel mit vielen verschiedenen Personen den einen erst als Sklaven, dann als Herrn, einen anderen erst als Reichen, dann als Bettler auftreten und einen Bettler wiederum alsbald als Statthalter oder König und im Verlauf von wenigen Szenen Freunde in Feinde und Günstlinge in Flüchtlinge verwandelt sieht . . ."[2])

Es folgen, den Hauptteil der Schrift füllend, nüchtern referierte Gemeinplätze, die Lukian den Platoniker vorbringen läßt; das stimmt, wie

[1]) Cf. Helm a. a. O. Sp. 1725 f. 1752 f.

[2]) Lukian, Nigrinus 3 f. 20. übers. v. Wieland-Oberbreyer, mit geringfügigen Änderungen.

gesagt, wenig zu den hohen Tönen, die er zu Anfang und Schluß anschlägt. Aber Lukian wollte garnicht die Lehre des Philosophen darstellen — das hieße, sagt er selbst, „Eulen nach Athen tragen" —, sondern ein Bekenntnis ablegen. In einem an Nigrinus gerichteten Widmungsbrief, den er der Schrift voranstellte, erklärt er sich darüber: „Mir ist es nur darum zu tun, dir meine gegenwärtige Gesinnung und den gewiß nicht vorübergehenden Eindruck zu zeigen, den dein Vortrag auf mich gemacht hat."

Dies Bekenntnis, mit dem es ihm ernst zu sein scheint, legt er ab in dem komödienhaften Stil der Satire. Er führt sich im Gespräch mit einem Freunde vor, der sich nicht genug darüber wundern kann, wie total verändert Lukian von der Romreise zurückgekommen ist: er verkehrt nicht mehr mit seinen alten Freunden, sondern lebt wie in einer anderen Welt und blickt von oben herab auf die Menschen und Dinge des Alltags. Lukian erklärt ihm diese seine Verwandlung: ihm ist das größte Glück geschehen, das ein Mensch haben kann:

„Ist es etwa nichts Wunderbares, aus einem armen Sklaven auf einmal ein freier und sogar ein reicher Mann und aus einem unverständigen und eingebildeten Menschen das völlige Gegenteil geworden zu sein?" [1])

Diesen Segen dankt er der Philosophie. Er war, so scherzt er, nach Rom gereist, um einen Augenarzt zu konsultieren;[2]) da ist ihm Nigrinus begegnet und hat ihm die Augen für seinen wahren Zustand geöffnet:

„Mein geistiges Auge wurde in kurzem so sehend, als es vorher, ohne daß ich es gemerkt hatte, blind gewesen war ... Und es wurde mir so leicht ums Herz, als ob ich aus einer finstern Höhle, in der ich mein Leben seither zugebracht, auf einmal in das reinste Licht versetzt wäre und in eine Welt voll Klarheit hinausschaute."[3]) Zwischen Himmel und Erde schwebend, verzückt, ist er in einem Zustand des Wahnsinns — des Wahnsinns, der eine göttliche Gabe ist: „denn es gehen nicht alle, die einen Philosophen hören, begeistert und ergriffen weg, sondern allein diejenigen, die eine gewisse natürliche Verwandtschaft mit der Philosophie auf die Welt mitgebracht haben." [4]) So persifliert er, was Plato im Höhlengleichnis der Politeia über den Aufstieg zur Erkenntnis und im Phaedrus über den göttlichen Wahnsinn des Philosophen gesagt hat. Als Schlußeffekt zieht er noch eine nicht so bekannte Stelle aus dem Symposion heran. Dort sagt Alkibiades in der Erzählung

[1]) Lukian, Nigrinus 1.
[2]) Manche Philologen sehen diesen Scherz als ein biographisches Datum an.
[3]) ibid. 4.
[4]) ibid. 37.

von seinem Umgang mit Sokrates, daß er „von den Worten der Philosophie am Herzen oder in der Seele oder wie man das nennen soll, getroffen und gebissen" wurde, und er vergleicht den philosophischen Wahnsinn, in den er dadurch versetzt sei, mit dem tollen Reden und Tun eines Menschen, der von der Natter gebissen wurde.[1]) Lukian kommt dem Freund, dem er den Vortrag des Nigrinus rekapituliert, wie „ein von einem tollen Hund Gebissener" vor. Tollwut ist ansteckend — auch der Freund kommt sich wie verwandelt vor. Er sucht Heilung. Lukian weiß Rat: den Rat, den, nach Homer, Telephos, der von Achill schwer verwundete Held, vom Delphischen Orakel bekam: „Der dich verwundete, wird dich heilen." Was er von der Moralpredigt des platonischen Philosophen berichtet, erscheint tatsächlich geeignet, auch den begeistertsten Jünger der Philosophie zu ernüchtern.

Das andere Stück ist eine Apologie, die wiederum als eine Art Gerichtsverhandlung inszeniert ist. All die berühmten griechischen Philosophen der klassischen Zeit bringt er hier zusammen auf die Bühne; die Schrift trägt daher den Titel: „Die Auferstandenen". Sie sind von der Unterwelt heraufgekommen, wutentbrannt, wie eine Heerschar, von Sokrates geführt, um ihn, Lukian, ihren gemeinsamen Feind, der sie unterschiedslos verhöhnt hat, zu strafen; sie haben ihn in Athen erwischt und sind im Begriff, ihn zu steinigen. Es gelingt ihm, sie soweit zu besänftigen, daß sie seinen Worten Gehör geben: „War es doch bei euch immer gebräuchlich, Streitigkeiten nicht nach dem Recht des Stärkeren, sondern im ordentlichen Rechtsgange und unter Vernehmung des einen wie des andern Teiles zu entscheiden." In dem Verfahren übernimmt die Philosophie in Person das Amt des Richters.

Hier ist es ihm mit der Selbstrechtfertigung ernst. Die Schrift bezieht sich auf eine frühere zurück, in der er, gleichfalls in der Manier der menippischen Satire, den Spott auf die Philosophie recht weit getrieben hatte. Unter dem barocken Titel: „Versteigerung von Lebens-Idealen" hatte er dort die klassischen Repräsentanten der Philosophie von Pythagoras bis Epikur und Chrysipp, dem Begründer der Stoa, vorgeführt in einer effektvoll arrangierten Folge von Karikaturen. Er sagte über ihre Lehren nichts Unwahres, ja überhaupt nichts, was nicht jedem Gebildeten von der philosophischen Tradition her geläufig war, aber er benutzte die bekannten Lehrmeinungen, um ihre Vertreter lächerlich zu machen mit billigen Witzen. So hob er z. B. an der pythagoreischen Philosophie den Glauben an die Seelenwanderung zusammen mit dem Verbot,

[1]) Plato, Symposion, 217 E, cf. Helm a. a. O. Sp. 1752.

Bohnen zu essen, besonders hervor oder an Platos Idealstaat die Weibergemeinschaft. Und der Hauptwitz war, daß er die verschiedene Wertschätzung der mannigfachen philosophischen Schulen in den Preisen zum Ausdruck brachte, die sie bei der Auktion erzielten, und in den Käufern, die die Preise zahlten: z. B. der sokratische Bios kostet zwei Talente, Dion, der syrakusanische Staatsmann, der Platos Lieblingsschüler war, zahlt diesen hohen Preis; für das stoische Lebensideal, das 12 Minen kostet, sind eine Unmenge Käufer da, während Diogenes, der sich als „ein Befreier der Menschen und ein Arzt ihrer Gebrechen" einführt, nur 2 Obolen erzielt, Heraklit und Demokrit aber überhaupt unverkäuflich sind.

Diese Angriffe nimmt er jetzt zurück. Er erklärt, daß er nicht die Philosophie oder, was dasselbe besagt, die Lebensweise und Lehre der Philosophen der alten Zeit habe treffen wollen, sondern nur die Schein-Philosophen der Gegenwart, deren Leben im Gegensatz stehe zu den ethischen Lehren, die sie vorbringen. Diese Erklärung findet Glauben, so stellt er es dar, sowohl bei der Philosophie, die als Richterin funktioniert, wie bei den aus der Unterwelt gekommenen Philosophen: sie haben ihn nur deshalb verfolgt, weil falsche Gerüchte über seine Absichten zu ihnen gedrungen waren. Er läßt sich feierlich von ihnen seine wahre Absicht bestätigen zum Zeichen, daß der Beruf des Satirikers philosophische Würde besitzt. „Komm herbei", so schließt die Philosophie die Gerichtsverhandlung ab, „du sollst hinfort der unsrige sein." (39) In den folgenden Szenen stellt er in Form einer Allegorie dar, wie er den Beruf, die Scheinphilosophen zu entlarven, ausführte. Er führt sich als Angler vor, mit Gold und Feigen als Köder. Die Fische, die anbeißen, gehören zu den verschiedenen Philosophen-Schulen; Frau Rechenschaft, eine Gefährtin der Philosophie, die ihm bei dem Fischzug hilft, stellt die Schul-Zugehörigkeit der Karpfen, Hechte u. s. w. fest, während die Begründer der Schulen, die dabeistehn, erklären: diese Art von Philosophen gehe sie nichts an. Die Schrift hat deshalb als zweiten Titel: „Der Fischer."

In diesen dramatischen, aus der Komödie des Aristophanes geborgten Rahmen hat Lukian eine Reihe autobiographischer Stücke eingefügt, die von zweifacher Art sind, ‚objektiv' und ‚subjektiv', entsprechend der Zerlegung der Selbstdarstellung in die Äußerungen über ihn, die er seinen Anklägern oder Richtern in den Mund legt, und die Verteidigung, die er selbst in Form der Ich-Erzählung vorbringt. Der Hauptpunkt ist hier wiederum sein problematischer Übergang von der

Rhetorik zur Philosophie. Von seinen Anklägern läßt er sich vorwerfen, daß er die Gerichtshöfe verlassen und auf die dort zu gewinnenden Ehrungen verzichtet habe, um seine Redekunst auf die Verspottung der Philosophen zu konzentrieren — in Nachahmung des Aristophanes, „der unsern Sokrates auf die Bühne brachte, um ihn in einigen abgeschmackten Szenen dem öffentlichen Gelächter preiszugeben." Er unterstreicht hierbei doppelt, daß er „die ehrwürdigsten Dinge zum Gegenstande seiner Späße machte." Und ein weiterer Witz bei diesem „objektiven" Aspekt seiner literarischen Entwicklung ist, daß von den Klassikern der Philosophie aus gesehen, seine Verwendung des Dialogs für die Satire und seine Imitation Menipps als ein unlauterer Wettbewerb mit ihnen erscheint. (25—27)

In den Äußerungen, die er selbst über sich abgibt, stellt er diese seine Entwicklung sozusagen von innen dar, aber unter wechselnden Gesichtspunkten, in deren Abfolge sich wiederum der Komödiant zeigt, der er war. In der Anfangs-Szene, wo er sich von keinem Geringeren als Plato als „einen durchtriebenen Advokaten, der vortrefflich mit der Rhetorik zu hantieren weiß", kennzeichnen läßt (9), stellt er in witzigem Gegensatz dazu sich als einen Wahrheitssucher hin, ja als einen Skeptiker von der Art der platonischen Akademie, den die Frage bewegte: „Wo aber ist die Philosophie zu finden?"; nur weil er bei ihren angeblichen Anhängern vergeblich nach ihr suchte, wurde er zum Satiriker. „Ich weiß nicht einmal ihre Wohnung, wiewohl ich aus Verlangen nach ihrem Umgang lange Zeit und aller Orten ihren Aufenthalt gesucht habe. Da traf ich einmal auf Leute mit groben Mänteln, mit langen Bärten, die sagten, sie kämen gerade von ihr her. In der Meinung also, daß diese es am besten wissen müßten, fragte ich sie danach. Diese müssen es aber noch viel weniger als ich gewußt haben... Und so war es mir bis auf den heutigen Tag nicht möglich, die Wohnung der Philosophie ausfindig zu machen." (11)

Wie er in der früheren Rechtfertigungsschrift von der Rhetorik sagte, sie habe ihre Ehrbarkeit verloren, so sagt er hier von den zeitgenössischen Philosophen, die ihm begegnet sind: „Ihre Worte waren einschmeichelnd wie die einer Buhlerin". (12) In der nächsten Szene bringt er dann die Philosophie in Person auf die Bühne, um seinen Beruf von ihr legitimieren zu lassen. Jetzt zeigt er seine Zugehörigkeit zu ihr gleich durch den Namen an, den er in dieser Schrift sich beilegt. Er nennt sich: „Freimund, Wahrliebs Sohn, Menschenprüfers Enkel"[1]) und zählt sich

[1]) Piscator, 19: Παρρησιάδης Ἀληθίωνος τοῦ Ἐλεγξιχλέους.

mit diesen seinen Ahnen zusammen zum Gefolge der Wahrheit, die selber eine der Gefährtinnen der Philosophie ist, die unscheinbarste unter ihnen: „die ungeschminkt und nackt sich unseren Blicken zu entziehen sucht, und wenn wir sie vor Augen zu haben glauben, uns immer wieder entschlüpft". (16)

Wir werden solchen allegorischen Figuren und ihrer Verwendung zur Beschreibung des eigenen Innenlebens der Person in der autobiographischen Literatur des katholischen Mittelalters wieder begegnen. Dort gehörte diese literarische Form zu der Phantasiewelt, in der die Dichter lebten. Für den hellenistischen Satiriker war sie nur ein rhetorisches Beiwerk. Er nahm mit dieser Allegorie für sich den Ruhm in Anspruch, den er schlankweg den echten Kynikern wie Diogenes oder Menipp erteilt hatte, „ein Prediger der Wahrheit und Freimütigkeit zu sein" [1]) Er führte seine Schriftstellerei somit auf einen philosophischen Impuls zurück, um glaubhaft zu machen, daß er mit ihr ein positives, ethisches Ziel verfolgte. „Ich bin ein abgesagter Feind aller Aufschneiderei und allen marktschreierischen Wesens, aller Lügen und allen eiteln Dünkels", so sagt er, um hinzuzufügen, daß er, ein Feind von dem allen, „nichtsdestoweniger doch auch Freund sein kann. Ich bin ein Freund des Wahren, ein Freund des Schönen, ein Freund des Natürlichen... Doch nur sehr wenige sind es, an denen ich die Kunst, mich zu befreunden, üben kann, während derer, die zu hassen mein Beruf ist, viele Tausende sind; so muß ich befürchten, daß ich jene Kunst völlig verlernen werde, während ich mit der andern mich am Ende nur zu vertraut mache." (20)

Ist das humoristisch gemeint, so erklärt er doch seine angebliche Wendung von der Rhetorik zur Philosophie ernsthaft aus einem ethischen Motiv: „ Ich sah bald genug ein, daß mit der Ausübung der gerichtlichen Beredsamkeit tausend Widerwärtigkeiten verknüpft sind und daß man dabei täglich Betrügereien, Lügen, Unverschämtheit, Geschrei und Händeln ausgesetzt ist. War es ein Wunder, wenn ich mich dieser Lebensart entzog, und mich zu dir, Philosophie, und zu deinen Gütern flüchtete? Als hätte ich nach Sturm und Wogendrang endlich einen sichern Hafen gefunden, beschloß ich unter deinem Schirme den Rest meiner Tage zu verleben." (29) Diese Motivierung ist von typischer Bedeutung; sie erinnert uns an die Äußerungen lateinischer Autoren über ihre Abwendung von der Politik oder vom Forum, die wir im Bereich der Schriftsteller-Autobiographie seit der Zeit der Auflösung der römischen Repu-

[1]) Vitarum auctio, 8: ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης εἶναι βούλομαι.

blik fanden. Lukian fährt in seiner Verteidigungsrede vor der Richterin Philosophie fort, auf ihr Gefolge hinweisend: „Kaum hatte ich mich mit eurer Wissenschaft etwas näher bekannt gemacht, so konnte es nicht fehlen, daß ich dich und alle diese Männer verehrte als die Künder der besten Art zu leben . . ." (30) Dementsprechend erklärt er die satirische Richtung, die er als Schriftsteller einschlug, aus seiner sittlichen Entrüstung über das Treiben der Scheinphilosophen: „Ich konnte unmöglich dabei gleichgültig bleiben und stellte also die falschen Philosophen in ihrer wahren Gestalt dar und zeigte, wie sie so ganz verschieden von euch selbst wären . . ." (33)

Er schließt seine Verteidigungs-Rede mit einer breiten Schilderung dieses unwürdigen Treibens und läßt sich die Wahrheit des Sittenbildes, das er entwirft, von der Wahrheit selbst bezeugen; sie urteilt: „Wahr ist leider alles, was er sagte. Ich erkannte Zug für Zug jeden einzelnen von denen, die es so machen. Bei jeder Stelle fand ich augenblicklich die Beziehung bald auf diesen bald auf jenen; kurz, er entwarf von diesen Menschen ein sehr deutliches und vollständiges Bild, in welchem er nicht bloß ihre äußere Erscheinung, sondern auch ihre Charakterzüge aufs getreueste darstellte." (38)

Diese Kennzeichnung seiner Kunst des Karikierens ist überzeugender als seine Behauptung ihrer philosophischen Absicht.

Hier sehen wir wiederum, daß die Selbstdarstellung des antiken Schriftstellers dann am ehesten aufrichtig und instruktiv wird, wenn er darin sein Werk behandelt und es literarisch oder ästhetisch beurteilt. Dies betrifft auch Lukians Verhältnis zur Philosophie und sein Bewußtsein von diesem Verhältnis. Wie er seine Abhängigkeit von Menipp nicht verleugnete, so wußte er auch, was er als Autor durch das Studium der griechischen Philosophen gewonnen hatte, und sprach es aus. In einer Rede, die er an die Denker der Vorzeit richtete in jener Szene, wo er sie aus der Unterwelt heraufkommen läßt, um ihn zur Verantwortung zu ziehen, zeigt er, wie er ihren Zorn zu besänftigen wußte (6):

„War ich nicht jederzeit ein Verehrer der Philosophie und euer bewundernder Lobredner? Waren nicht eure hinterlassenen Schriften mein liebster Umgang? Und alles das, was ich schreibe, lege ich es der Welt nicht als einen Beweis vor, wie vieles ich euch verdanke, und wie ich nach der Bienen Art aus euren Schriften Honig sammle? Und alle die, welche mich mit Beifall lesen, erkennen jede Blume und wissen, wo und von wem und wie ich sie pflückte. Mit dem Lobe, das sie meiner Blütenlese zollen, preisen sie ja in der Tat nur euren reichen Garten, der die an

Gestalt und Farbenpracht mannigfaltigsten Blumen in Fülle hervorbringt für jeden, welcher sie aufzufinden, zu ordnen und mit gefälliger Abwechslung in Gewinde zu flechten versteht."

Echt ist auch, was er in diesem Zusammenhang über seine Zugehörigkeit zur hellenischen Kultur sagt, im Hinblick auf seine orientalische Herkunft. Er verleugnet seine Herkunft nicht, wie das die Autoren aus dem Osten damals nur allzugern taten[1]), sondern läßt seine Richterin ihn ausdrücklich danach fragen — damit sie dann auf seine Antwort hin zugebe: „Du hast recht, die Frage war überflüssig." Seine Antwort lautet (19):

„Ein Syrer aus den Gegenden am Euphrat: doch was schadet dies? Sind doch auch von diesen meinen Gegnern hier mehrere, wie ich weiß, ganz wie ich barbarischer Abkunft, ohne daß sie in Bildung und Sitten den Landsmann von Soli, Cypern, Babylon und Stagira verraten[2]) Und in deinen Augen würde auch der nichts verlieren, dessen Mundart barbarisch klänge: wenn nur seine Denkart gesund und richtig ist."

Eine letzte Schrift autobiographischer Art, die uns von Lukian überliefert ist, hat den Titel: Apologie der Lohn-Empfänger[3]). In ihr behandelt er mit Bezug auf sich selbst den Punkt, um den sich seine Angriffe gegen die Scheinphilosophen drehten: den Widerspruch zwischen Lehre und Leben. Zu diesem Punkt wäre allerhand zu sagen, wenn man den Spötter moralisch beurteilen wollte. Er hat z. B. die Schmeichelei, die er von Grund aus verurteilte, nach den Regeln dieser von den „Sophisten" ausgebildeten Kunst in einer Lobschrift betrieben, in der er Panthea, die aus Smyrna stammende Mätresse des Kaisers Verus, verherrlichte. Zu den Tugenden, die er an dieser schönen, einflußreichen Frau rühmte, gehörte ihre Frömmigkeit. So sagte er auch gelegentlich von einem Atheisten, der zu Tode kam, daß ihm nur recht geschähe, wenn er für seine Verwegenheit büßen müßte.[4]) Zu solchen Äußerungen verstieg sich der Freigeist, dessen Spöttereien über die olympischen Götter nicht wenig dazu beigetragen haben, den alten Glauben zu beseitigen, ja den man wegen seines Kampfes gegen religiösen Aberglauben geradezu mit Voltaire verglichen hat.[5]) Aber eine ernste Selbstkritik, die sich um solche Widersprüche bekümmerte, kann man von Lukian nicht er-

[1]) Vgl. die Kritik dieser Unsitte bei Nikolaus von Damaskus, oben S. 324.

[2]) Chrysipp stammte aus Soli in Cilicien, Zeno aus Cittium in Cypern, Diogenes, der Stoiker, aus Babylon, Aristoteles aus Stagira in Macedonien.

[3]) Apologia pro mercede conductis (Ἀπολογία περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων)

[4]) Imagines. Pro imaginibus, 17. De morte Peregrini, 21. Cf. Helm, a. a. O. Sp. 1772.

[5]) Cf. A History of the Literature of Ancient Greece, by Karl Otfried Müller, continued by J. W. Donaldson, vol. III, 214 f.

warten. In jener Apologie behandelt er eine Inkonsequenz, die nicht so tief ging, sondern durch eine Veränderung in seinen Lebensumständen bedingt war. Er hat in seinen späteren Jahren ein öffentliches Amt bekleidet, als Vorsteher der Staatskanzlei beim Statthalter von Ägypten, das seit Kaiser Augustus eine Provinz des römischen Reichs war. Hohe Bildung und Redekunst eröffneten in jener Zeit den Zugang zu Amt und Würden, wie wir bei Nikolaus aus Damaskus bemerkten. Lukian glaubte sich wegen der Annahme dieses Postens rechtfertigen zu müssen — im Hinblick auf den von den griechischen Philosophen aufgestellten Begriff des freien Mannes; ein freier Mann dient niemandem um Lohn. Platos aristokratische Kritik der Sophisten, daß sie sich ihren Unterricht bezahlen ließen, mochte ihm dabei vor Augen stehn. Er selbst hatte sich in einer seiner Philosophen-Karikaturen über die g r a e c u l i lustig gemacht, die, wie es in Rom üblich war, in den Häusern der Reichen ein scheinbar angenehmes und einträgliches, aber verächtliches Leben führten: nichts übler und unwürdiger als solche Abhängigkeit! Auf die Schrift, in der er dieses Urteil abgegeben hatte[1]), bezieht er sich in der A p o l o g i e, der er die Form eines an einen Freund gerichteten Briefes gab. Der Freund, den jene Abschilderung des typischen Hausphilosophen gehörig belustigt hatte, werde sich wundern, so beginnt die Epistel, daß er die Unabhängigkeit, die er als höchstes Gut gepriesen und von Jugend auf als freigeborener Mann genossen hatte, jetzt in seinem Alter aufgegeben und, bereits mit einem Fuß im Grabe, „seinen Nacken freiwillig unter das Joch gebeugt" habe, augenscheinlich um des schnöden Mammons willen. Lukian stellt diesen Widerspruch aber nur ans Licht, um sein Leben von einer neuen Seite, oder sich selber als Vertreter eines neuen literarisch-politischen Typus sehen zu lassen: des Typus des besoldeten höheren Verwaltungsbeamten, der damals noch etwas Neues in der hellenistisch-römischen Kulturwelt gewesen zu sein scheint. Jedenfalls führt Lukian mit einer uns verwunderlichen Umständlichkeit aus, daß es einen wesentlichen Unterschied ausmache, „ob man im Hause eines reichen Privatmannes gegen Bezahlung Dienst tut oder einen Teil der Staatsgeschäfte nach Kräften besorgt und dafür vom Kaiser Bezahlung empfängt." (Apologia 11) Er zählt die Geschäfte auf, die zu seinem Amt gehören — die Einleitung der Prozesse, die Führung der Verwaltungsakten, die Leitung des Staatsarchivs usf. —, spricht stolz von dem hohen Gehalt, das er bezieht („viele Talente") und von der Aussicht auf Avancement: vielleicht, daß ihm noch einmal „die ganze

[1]) Περὶ τῶν ἐπὶ μισθῷ συνόντων (De mercede conductis potentium familiaribus).

Provinzialverwaltung oder ein anderes kaiserliches Amt der Art" übertragen werden wird! So macht er hier auch eine tiefe Verbeugung vor dem römischen Statthalter, der sein Vorgesetzter war. Ein gewichtiges Motiv für seinen Eintritt in den Staatsdienst war, so erklärt er, seine „Bewunderung für diesen Mann, seinen überlegenen Verstand, seine Charakterfestigkeit, seinen Großmut"; mit ihm durch gemeinsame Tätigkeit verbunden zu sein, das war sein Herzenswunsch. Aber er scheut sich, so fügt er hinzu, diesen Beweggrund vorzubringen, denn es möchte ihm als Schmeichelei ausgelegt werden, und das wäre noch schlimmer als der Vorwurf der Inkonsequenz; denn „Liebedienerei ist die knechtischste von allen Schlechtigkeiten." (9) Der philosophische Anstrich fehlt doch auch hier nicht. Lukian benutzt zu seiner Rechtfertigung die von den Popularphilosophen vorgetragene Lehre vom Vorzug des aktiven Lebens. „Ein rechter Mann", so führt er aus, „muß handeln", und das besagt: „er muß mit Freunden zusammenarbeiten für die höchsten Güter und öffentlich, sozusagen unter freiem Himmel, eine Probe ablegen von sich selbst, von seiner Zuverlässigkeit, seinem Eifer und seiner Bereitschaft für gemeinsame Unternehmungen, damit er nicht, mit Homer zu sprechen, [1]) „unnütz die Erde belaste." (14)

Wir bemerken hier wiederum, daß die „Sophisten" oder Rhetoren, wie schon bei ihrem Ahnherrn Isokrates zu sehen war, [2]) die gewöhnliche gutbürgerliche Lebensansicht vertreten und nur soweit etwas Besonderes zu sagen haben, als sie sich auf ihrem eigenen ästhetischen oder intellektuellen Felde bewegen. Ein hervorragender Forscher hat betont, daß Lukian, dem man nachzurühmen pflegt, daß „seine Satire sich über das ganze Leben seiner Zeit verbreitete", [3]) es nicht gewagt hat, die Institutionen des römischen Staates anzugreifen. [4]) Wie sollte er, fragen wir, auch dazu kommen? Er selbst hebt den entscheidenden Punkt hervor am Schluß der Apologie (15). Man dürfe ihn nicht, so erklärt er, wenn man seine „gegenwärtige Lebensweise" kritisiere, an dem Ideal des Weisen messen, dem er gar nicht nachstrebte und das auch, seines Wissens, noch von niemandem erreicht worden sei; sondern man solle ihn nehmen als „einen aus der breiten Masse des Volkes, freilich einen, der sich der Redekunst befleißigte und in ihr einen gewissen Ruhm erlangte" — und auch „recht großen Lohn": er kann sich dessen rühmen, daß er „zu den bestbezahlten Sophisten gerechnet wurde."

[1]) Worte Achills, Ilias XVIII 104
[2]) Vgl. oben I, 1 S. 165.
[3]) R. C. Jebb, Esseys, Lucian, p. 165.
[4]) Bernays, Lukian u. die Kyniker, S. 44. Cf. Helm a. a. O. Sp. 1772.

Überblicken wir die verschiedenen Stücke autobiographischer Art, die wir aus Lukians Schriften zusammenstellten, von den Szenen aus seiner Jugendgeschichte an — dem Familienrat über seinen Beruf, den Prügeln in der Steinmetz-Werkstatt und dem Bild des entlaufenen, kulturhungrigen Jungens im assyrischen Kaftan —, so möchten wir sie als Bruchstücke einer Biographie realistischen Stils ansprechen. Diese Ansicht wird bestätigt, wenn man den Einfluß bedenkt, den Lukian auf die Schöpfer des modernen humoristischen oder realistischen Romans geübt hat, auf Cervantes und Quevedo, auf Rabelais wie auf Swift und Sterne. [1]) Aber er selber kam nicht auf den Gedanken, die verschiedenen Stücke zu einer Geschichte seines Lebens zu verbinden. Und die entscheidenden Wendungen seines Lebens, die er komödien-artig darstellte, waren vornehmlich Abenteuer des Intellekts. Das Vergnügen an dem abenteuerlichen Gang des eigenen Lebens und die Intention, ihn künstlerisch festgehalten zu sehen, lag doch den Menschen jener Zeit nicht fern. Wir haben Zeugnisse dafür, daß die Malerei für diesen Zweck verwandt wurde. Besonders charakteristisch ist eine Schilderung Petrons in dem Gastmahl des Trimalchio, dem uns erhaltenen Stück aus seinem großen satirischen Sittenroman, aus dem wir an früherer Stelle ein Zeugnis für die vulgär gewordene Sitte der autobiographischen Grabschrift entnahmen. Trimalchio, der Freigelassene, der, reich geworden, den Typus des provinzialen Protzen vertritt, hat in dem Vorraume seines Hauses, einer riesigen Säulenhalle, in der auch der Larenschrank steht, eine Reihe Wandgemälde mit Szenen aus der Ilias und Odyssee — und aus seiner eigenen Geschichte. Da war ein Sklavenmarkt zu sehen, wohin er, ein Knabe mit Lockenhaar, gebracht wird; er führt als Sklave schon den Stab Merkurs, des Handelsgottes, und Minerva, die einen guten Kopf zu verleihen hat, geht ihm voran — eine Vordeutung in der Form der Allegorie, die auch in der Satire eine beliebte literarische Figur war. Dann seine Karriere, wie er rechnen gelernt hat und schließlich einen Kassiererposten, die höchste Vertrauensstellung für einen Sklaven, erreichte, „was alles der sorgfältige Maler mit erklärenden Unterschriften genau abgebildet hatte". Am Ende dieser mit der Biographie des Hausherrn bemalten Wand wieder eine Allegorie: Fortuna und die Parzen stehen in der Höhe bereit zum Empfang des Trimalchio, den Merkur zu ihnen hinaufzieht, die Glücksgöttin mit überquellendem Füllhorn und die Schicksalsschwestern goldene Fäden spinnend.[2])

[1]) Cf. K. O. Müllers History of ancient Greek Literature, a. a. O. III, 225.

[2]) Petronii Saturae c. 29. Vgl. L. Friedländer in s. Ausgabe der Cena Trimalchionis und Sittengesch. a. a. O. III S. 235.

Hierzu stimmt eine Erscheinung, die schon der vollen Auflösung der Sitten ins Animalische angehört. Als Elagabal, der syrische Baalpriester, mit seiner Eunuchen- und Dirnen- und Zirkuswirtschaft als Kaiser in Rom hauste (um 225) demonstrierte er das Lebensgefühl eines in die Kultur versetzten Orientalen kraß in dieser Weise: er hat sich selber als Delikatessen- und Salbenhändler, Garkoch, Schenkwirt und Kuppler porträtiert.[1])

In diesem Zusammenhang wird für uns eine gleichfalls aus der späteren Kaiserzeit stammende Grabschrift in lateinischen Versen bedeutsam, die ein Komiker namens Vitalis sich gesetzt hat[2]) Er gehörte zu der vulgären Kategorie von Schauspielern, die b i o l o g o i , d. h. Situationskomiker, oder e t h o l o g o i , d. h. Charakterdarsteller, genannt wurden, weil sie nicht bloß eine Rolle in den Farcen spielten, sondern allein auf der Bühne auftraten zu possenhafter Nachahmung wirklicher Vorgänge und Gestalten. Vitalis schildert in 14 von den 24 Versen seiner Grabschrift diese seine Kunst und die Heiterkeitserfolge, die er durch das Nachahmen stadtbekannter Persönlichkeiten in Rede und Stimme, in Haltung und Gesichtsausdruck und Gebärdenspiel erzielte. Er spricht stolz von dem Ruhm und Reichtum, den ihm seine Kunst einbrachte, und nicht weniger stolz, wenn auch etwas melancholisch, von seinem Körper, dem Vehikel seiner Kunst, der dem Tode verfallen ist: „So hat denn der Schicksalstag auch all die Gestalten, die ich verkörperte, mit mir ins Grab gerissen.“ [3]) Aber noch bezeichnender für das im römischen Volk verbreitete Lebensgefühl ist der Preis der Narretei im Gedanken an den Tod. Die Grabschrift beginnt:

> Was habe ich mit dir zu schaffen, Tod, der du niemanden schonst? / Du kennst nicht Heiterkeit, nicht Lust am Scherz: / das, worin ich groß und aller Welt bekannt war. / Es brachte mir ein stattliches Haus und Vermögen. / Ich war immer fröhlich. Was wäre dies trügerische Weltgetriebe / denn auch nütze, wenn die Fröhlichkeit nicht wäre! / Mein Anblick stillte rasende Wut; / wenn ich auftrat, wandelte sich größter Schmerz in Lachen. / Da durften niemanden mehr brennende Sorgen verzehren, / durfte niemand mehr unter der Unsicherheit aller Dinge leiden. / Meine Gegenwart beseitigte Furcht und Angst / und füllte jede Stunde mit Glück. [4])

[1]) Vita Elagabali c. 30. Zitiert bei Friedländer a. a. O. III S. 238.

[2]) Aus dem Corpus Inscriptionum Latinarum, Meyer, Anthologie, II. No. 1173 cf. H. Reich. Der Mimus, S. 599

[3]) Ergo quot in nostro videantur corpore formae, tot mecum raptas abstulit atra dies.

[4]) Quid tibi, mors, faciam, quae nulli parcere nosti?
Nescis laetitiam, nescis amare jocos.
Hic ego praevalui, toto notissimus orbe,
hinc mihi larga domus, hinc mihi census erat.
Gaudebam semper. Quid enim, si gaudia desint,
hic vagus et fallax utile mundus habet?

In dieser Grabschrift eines Humoristen, der, ein Mann aus dem Volk, zum gewöhnlichen Volk spricht, empfinden wir vor allem die „heidnische" Stellung zu Leben und Tod in ihrem Gegensatz zur christlichen, aber die Verse beleuchten zugleich das den Heiden mit den Christen gemeinsame Grundgefühl von der Unsicherheit und Friedlosigkeit der Welt, das in diesen Zeiten um sich griff, sodaß man der Not und Sorge, sei es auch nur für eine müßige Stunde, wie Vitalis es schildert, zu entrinnen suchte. Nehmen wir die autobiographischen Produkte humoristischer Art, die uns solchermaßen von verschiedenen Seiten her entgegentreten, zusammen, so erscheint es durchaus glaubhaft, daß in der Spätzeit der hellenistischen Kultur eine ausführliche Autobiographie, und sei es eine christliche Bekehrungsgeschichte, im Stil des Sittenromans hat geschrieben werden können. Damit kommen wir auf die für uns verlorene Autobiographie von Acilius Severus zurück, von der wir in diesem Abschnitt ausgingen; in ihr war, so will uns scheinen, diese Möglichkeit verwirklicht.

Wir wissen von dieser Schrift, wie schon bemerkt, nur durch ihre auffällige Erwähnung in der Geschichte der altchristlichen Literatur, die der gelehrte Kirchenvater Hieronymus unter dem hellenistischen Titel: „Berühmte Männer" verfaßt hat.[1]) Auffällig daran ist der Hinweis auf die aus Prosa und Versen zusammengesetzte Form der Schrift, während Autobiographien als solche in der Zeit des Acilius, dem späten 4. Jahrhundert, nicht mehr etwas so Seltenes waren.

Über den Autor, der sich durch die Autobiographie einen literarischen Namen gemacht hat, wissen wir nur, daß er aus einer in Spanien heimischen Familie stammte, die zu der höheren, auch hochgebildeten Schicht der Gesellschaft im römischen Reich gehörte, und daß er zum

Me viso rabidi subito cecidere fueres,
ridebat summus me veniente dolor.
Non licuit quemquam mordacibus urere curis
nec rerum incerta mobilitate trahi.
Vincebat cunctos praesentia nostra timores
et mecum felix quaelibet hora fuit.

[1]) Hieronymus, De viris illustribus sive de scriptoribus ecclesiasticis c. CXI. Texte und Unters. zur Gesch. der altchristl. Lit. herg. v. Gebhardt u. Harnack. XIV, 1 S. 50: Acilius Severus in Hispania de genere illius Severi ad quem Lactantii duo epistularum scribuntur libri, composuit volumen quasi *odoiporikon* totius vitae suae statum continens tam prosa quam versibus, quod vocavit Καταστροφήν sive Πειραν et sub Valentiniano principe obiit. — Valentinian regierte 364—375. Acilius' Vater, mit dem Lactantius (um 260—330), der sog. „christliche Cicero", korrespondierte, ist nachweisbar in den Jahren 322—325 als praefectus praetorio Galliarum, dann consul ordinarius, dann praefectus urbis Romae, cf. Pauly-Wissowa. Real-Encyclopädie, Zweite Reihe, vol. III (1921) Sp. 2003.

Christentum, der neuen Staatsreligion, übertrat, wie das damals in dieser sozialen Schicht nichts Ungewöhnliches war. Auch über das Buch selbst macht Hieronymus nur spärliche Angaben, aber sie dürften ausreichen, um wenigstens den literarischen Ort dieses merkwürdigen autobiographischen Produkts zu bestimmen. Er hebt außer der Mischung von Vers und Prosa den ebenso barocken Titel der lateinischen Schrift hervor, einen Doppeltitel mit griechischen Ausdrücken: „Katastrophé sive Peira", was wir ebenso barock wiedergeben mögen mit: „Ein- und Umkehr oder die Versuchung". Er fügt nämlich hinzu, daß es „gleichsam eine Reisebeschreibung" des Autors war, die „alle Lagen seines Lebens umfaßte." Der in Vers und Prosa gemischte Stil würde für sich allein noch keinen Schluß gestatten; er muß im ausgehenden Altertum infolge der mit den allgemeinen geistigen Veränderungen schritthaltenden Umwandlung oder, von der Klassik aus angesehen, Zersetzung des ästhetischen Gefühls und zugleich doch auch infolge der Vorherrschaft der mimischen oder satirischen Lebensschilderungen, die diese reflektierte Formlosigkeit in besonderem Maße kultivierten, schon normal und charakterlos geworden sein. Wie hätte ihn sonst Boethius in seiner Consolatio (um 524) zur Darlegung des Neuplatonismus als einer von ihm erlebten Philosophie benutzen können? Aber in dieselbe Richtung wie der gemischte Stil weist der Vergleich der Selbstbiographie mit einer Reisebeschreibung. Dieser Vergleich kann zwar auch verschieden interpretiert werden. Er kann sich allgemein auf das Hindurchgehen durch verschiedene Lebenslagen beziehen, die hier als Stationen auf dem Wege zum Ziel aufgefaßt werden und nicht als Stufen der Entwicklung wie in dem platonischen Typus der Seelengeschichte. [1]) In diesem allgemeinen Sinne fanden wir das Bild von der Reise in der Autobiographie des Nikolaus von Damaskus auf den Bildungsgang bezogen, sodaß die verschiedenen Studiengebiete die Stadien des Weges und die Philosophie sein Ziel bildete. [2]) So mochte die Autobiographie des Acilius durch verschiedene moralische oder intellektuelle Regionen hindurchführen und in seiner Bekehrung zum Christentum ihr Ende finden. Aber wahrscheinlich hatte der gelehrte Kirchenvater, der für „Reisebeschreibung" das griechische Wort o d o e p o r i c o n gebraucht, bei dem Vergleich eine hellenistische literarische Form im Auge, die uns aus der lateinischen Dichtung, insbesondere der satirischen, bekannt ist; in dieser dienten, wie Lucilius' Reise nach Sizilien [3]) und vor allem die des Horaz nach

[1]) Vgl. oben S. 111 f.
[2]) oben S. 328.
[3]) Vgl. O. Ribbeck, Geschichte der römischen Dichtung, I S. 233.

Brindisi (sat. I, 5) zeigt, solche Begebnisse als Form dafür, persönliche Erlebnisse, äußere wie innere, und Beobachtungen über Menschen und Ding in ihrer launigen Zufälligkeit darzubieten.[1])

Zu dieser Interpretation stimmt schließlich auch der auffällige griechische Doppeltitel der Autobiographie, der uns an ähnlich gebildete Titel, die wir bei Lukian fanden, erinnert. Schlicht übersetzt, besagt er soviel wie: „Umkehr oder Prüfung". Aber die beiden griechischen Worte, die durch das ‚Oder' (sive) als gleichbedeutend hingestellt werden, lassen sich auch anders fassen, und das ist der Witz.[2]) K a t a s t r o p h e, im gewöhnlichen Sprachgebrauch ein Ausdruck für U m k e h r, kann nämlich in spielerischer Weise als eine — wörtlich genaue Wiedergabe des lateinischen Wortes d e v e r s o r i u m gefaßt werden, das H e r b e r g e oder E i n k e h r bedeutet.

In der menippischen Satire waren solche Wortspiele geläufig. Damit bekommt auch das Wort *peira* einen doppelten Sinn: auf die Herberge bezogen, bezeichnet es die gewöhnlichen Versuchungen, denen ein Mann, wenn er auf der Reise im Gasthaus einkehrt, ausgesetzt ist; mit *Umkehr* verbunden aber geht es auf die spezifische Art von Versuchungen, die in allen Seelengeschichten, und besonders den religiösen, einzugreifen pflegt als der letzte, entscheidende Kampf mit den teuflischen Mächten dieser Welt. So kann man den Titel umschreiben: ‚Die Herberge oder die Versuchung' (bei der Einkehr daselbst) und zugleich: ‚Die Umkehr oder die Prüfung' (in der Einkehr). Diesem witzigen, zweideutigen Titel wird die Anlage des ‚Reisebuchs' entsprochen haben, und so darf man wohl annehmen, daß der spanische Autor von einer gemischten, halb heidnischen, halb christlichen Lebensauffassung ausging, als er, wenige Jahrzehnte vor Augustinus „Konfessionen", seine Autobiographie in der zwischen Vers und Prosa wechselnden Form schrieb.

Ist die Einordnung der Schrift richtig, so erweitert sich die Anschauung von der Entwicklung der Autobiographie im Altertum, die man gemeiniglich von Augustin her gewinnt. Wir gewahren hier nur

[1]) Von einer Reisebeschreibung im eigentlichen (nicht übertragenen) Sinne des Wortes berichtet Hieronymus in seiner Übersicht über die Schriften des Lactantius: „scripsit . . . *odoiporicon* de Africa usque ad Nicomediam hexametris versibus"; er behandelte darin also seine Reise von seiner afrikanischen Heimat nach der oströmischen Residenz, wohin er von Kaiser Diocletian kurz vor der Christenverfolgung vom Jahre 303 als Lateinlehrer berufen worden war. (Hieronymus, a. a. O. c. LXXX) Diese Schrift, die für uns wegen der literarischen und persönlichen Beziehung ihres Autors zu dem Vater des Autobiographen von Interesse ist, ist verloren ebenso wie die Briefe des berühmten, zum Christentum übergetretenen Schriftstellers.

[2]) Den Hinweis hierauf verdanke ich Dr. Paul Rabbow (Göttingen).

die Wirklichkeit nicht mehr konkret genug, um das Wie zu erkennen, und wir müssen vor einer literarischen Notiz als vor einem äußeren Faktum stehen bleiben, wo eine wirkliche Einsicht zu neuen Aufschlüssen über die Stellung von Realismus und Selbstbiographie in der Spätantike führen könnte. So sieht man nur wieder, daß der Entwicklungsprozeß der Autobiographie recht kompliziert war, und will man die Glieder so zeigen, wie sie im geschichtlichen Leben zusammen bestanden, so rückt das für uns Verlorene neben die großen Erscheinungen der Selbstbetrachtung, die, von der in Augustin erreichten Vollendung der Gattung aus angesehen, doch den zentralen Vorgang in diesem zusammengesetzten Verlauf ausmachen.

3. DIE DARSTELLUNG DER PERSÖNLICHKEIT IN DER PHILOSOPHISCHEN SELBSTBETRACHTUNG.

Seit Sokrates die Persönlichkeit auf die Autonomie der praktischen Vernunft gründete, und von ihm her in der Stoa die Lehre von der Freiheit durchgebildet wurde, die den Menschen anwies, in seiner eigenen Natur die Kraft zu finden, die ihn befähigt, die Gestaltung des Lebens in die eigene Hand zu nehmen [1]), schien das Aufkommen von literarischen Formen der Selbstbetrachtung nur mehr eine Frage der Zeit. Denn es ist eine innere Notwendigkeit, die durch die Funktion der Autobiographie bei den neueren Völkern bestätigt wird, daß in den Zeiten der Reife der Kultur, wo der einzelne sich als selbständige und verantwortliche Person findet, das Sichbewußtwerden der eigenen Kräfte und Ziele in der Selbstbetrachtung zu einem Lebensbestandteil wird. Der Mensch muß sich die Einheit seines Lebens sichtbar machen, das ihm mit der Überhandnahme der äußeren Kultur und mit der Aufteilung der Aktivität an alle die Einzelzwecke der privaten und der gemeinschaftlichen Existenz auseinanderzugehen droht, und die Selbstbetrachtung leistet diese befreiende Arbeit, indem sie sich gleich jeder guten Methode dem Stoff anschmiegt; sie ist nicht nur das graue Nachdenken über sich selbst, das sich nur allzu leicht in den Gefühlen verwirrt, sondern entspringt auch aus dem Willen der festen Seele, die nach Klarheit

[1]) S. oben S. 187 f.

verlangt; oder das Originalgenie, das seinen inneren Reichtum an der Quelle fassen möchte, sucht auf der „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis" Sicherheit des Lebens oder des Schaffens.

Wie schwer ist doch der tatsächliche Verlauf gewesen, in welchem sich diese Gesetzlichkeit zum ersten Mal bis zur Schöpfung einer autobiographischen Form durchgesetzt hat! Die Wertung des für die Selbstbetrachtung erforderlichen Zustandes des Fürsichseins als eines eminent philosophischen Lebensverhaltens ist gleich bei einem unmittelbaren Schüler des Sokrates zu finden, bei Antisthenes; dieser radikale Denker, der durch seinen Schüler Diogenes zum Begründer der Sekte der Kyniker wurde, soll auf die Frage, was für ihn das Ergebnis der Philosophie sei, geantwortet haben: die Fähigkeit, mit sich selbst zu verkehren. [1])

In diesem Ausspruch ist die Verinnerlichung als zugehörig zu dem Individualismus, den die Kyniker vertraten, hingestellt und in echt griechischer Weise formuliert: als eine eigene Art von Verkehr — ähnlich wie der innere Vorgang des Denkens als ein „Gespräch der Seele mit sich selbst" beschrieben wurde. In der Zeit des Verfalls der attischen Demokratie, als Plato die Begründung des wahren Staats als den einzigen Weg zur Rettung der Nation, ja der Menschheit erklärte, sah Antisthenes das Heil in der Emanzipation des Individuums von den gesellschaftlichen Bindungen, die er im Sinne der Sophisten als bloße Konventionen, etwas Künstliches gegenüber dem Natürlichen betrachtete. Wie Plato ein Schüler des Sokrates, hielt er an der grundlegenden Bedeutung der Erkenntnis für das sittliche Leben fest, aber er verwarf den Glauben an ein allgemeingültiges Wissen, das wir suchen müßten, um unserem Leben einen festen Halt zu geben: der einzige Halt ist, seiner Ansicht nach, in der Burgfeste der Person zu finden, und die Erkenntnis, auf die es ankommt, ist, daß die sittliche Gesinnung oder Charakterstärke, auf der die Unabhängigkeit des selbstgenügsamen Einzelmenschen von allen äußeren Dingen des Lebens beruht, das einzige Gut ist: sie macht den Bettler zum König. Auf sich selbst gestellt, werden die Individuen fähig, die Träger eines Weltstaats zu werden, der frei ist von den aristokratischen Ordnungen der herkömmlichen Gesellschaft, ja von der Aristokratie der Bildung, die eine Klasse von Menschen über die andern erhebt.

---

[1]) Laert. Diog. VI 6 Ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν. Vgl. Dümmler, Academica S. 64. Hirzel, Dialog II S. 46.

Von dem klassischen Griechentum aus gesehen, möchte dieser radikale Individualismus der Kyniker, und mit ihm die Wertschätzung des Fürsichseins durch die „Bettelphilosophen", wie sie genannt wurden, als ein „Sklaven-Aufstand der Moral" erscheinen, um die Formel zu gebrauchen, die Nietzsche für das Christentum geprägt hat. Antisthenes war in der Tat ein Bastard — wie einst Archilochos, der uns ein Zeuge für die Entdeckung der Individualität im vorklassischen Hellas war: sein Vater war Athener, aber die Mutter eine thrakische Sklavin. Anderseits ist oft betont worden, im Hinblick auf die auffallenden Ähnlichkeiten der kynischen Lebensform mit dem christlichen Mönchtum und mit dem in Indien einheimischen Asketentum, daß viele hervorragende Vertreter dieser philosophischen Schule nicht aus Griechenland stammten, sondern von der östlichen Peripherie der hellenistischen Kulturwelt, dem Pontus, Thrakien und Phönizien — eine Beobachtung, die auch für die Vertreter der stoischen Philosophie gemacht worden ist, die aus dem Kynismus unter dem Einfluß von Heraklits Metaphysik und Ethik hervorging. Für uns ist keiner von diesen beiden modernen Gesichtspunkten maßgebend, da wir von der umfassenderen Beobachtung ausgehen, daß die Verinnerlichung des individuellen Lebens Schritt hält mit der Universalisierung des geistigen Horizonts, wie sie, in politischer Hinsicht, durch Antisthenes' Konzeption des Weltstaats verbürgt ist. Aber wir wundern uns angesichts jener Ähnlichkeiten um so mehr darüber, daß die Kyniker, die eine breite und vielförmige populärphilosophische Literatur hervorgebracht haben, die literarische Form der Selbstbetrachtung, soviel wir wissen, nicht pflegten. Und auch von den Stoikern kennen wir keine Schriften dieser Art aus den ersten drei Jahrhunderten seit der Begründung der Schule durch Zeno (um 300 v. Chr.) und Chrysipp (um 250 v. Chr.), obwohl sie bei ihrem Meister Heraklit den Ausspruch finden konnten: „Ich suchte mich selbst". Erst aus der römischen Kaiserzeit haben wir solche Dokumente, und sie sind schon mitbedingt von der anwachsenden religiösen Bewegung. Sie dürfen uns nicht als Zeugnisse für verlorene Bildungen ähnlicher Art aus früherer Zeit gelten, denn das Persönliche ist in ihnen das Wesentliche für die Form wie für den sachlichen Gehalt, und daraufhin angesehen, bilden sie eine fortschreitende Reihe: Wir können in ihnen die geschichtliche Entwicklung verfolgen, die schließlich in Mark Aurel zur Entstehung einer neuen Art von Selbstbiographie führte.

Dieser merkwürdige Sachverhalt erklärt sich aus der leitenden Auffassung von der Persönlichkeit.[1]) Die antike, sokratische Selbsterkenntnis diente nicht dazu, dem Menschen die Eigenart seines individuellen Seins zu erschließen, sondern Persönlichkeit bedeutete, wie für die Denkweise aller Aufklärung, etwas Allgemeines, nämlich den Menschen, sofern er Vernunftwesen und als solches Subjekt und Quelle des sittlichen Handelns ist. So lag in dem Gedanken, daß die Philosophie den Menschen dazu verhelfe, sich mit sich selbst zu befassen, noch kein Antrieb zur Beschäftigung mit der eigenen Individualität. In der zweiten Epoche der stoischen Schule, die durch die Aufnahme dieser philosophischen Richtung durch die römische Aristokratie unter Führung des jüngeren Scipio bestimmt war, drang Panaetius, der diese sogenannte römische oder mittlere Stoa begründet hat (um 140 v. Chr.), zu einer inhaltvolleren Auffassung der Persönlichkeit vor und nahm die individuellen Unterschiede als etwas Wertvolles in das sittliche Ideal hinein.[2]) An diese außerordentliche geistige Bewegung war, wie wir sahen[3]), das Hervortreten der Autobiographie bei den Römern geknüpft. Aber wie der Begriff der individuellen Persönlichkeit, der damals gewonnen wurde, durch die Verbindung des griechischen Geistes mit der Macht der römischen Realitäten bestimmt war, so waren die Autobiographien, die aus dieser Verbindung hervorgingen, von entsprechender Art: sie handelten von politischen Aktionen. Nicht im Anschluß an diese konkretere Persönlichkeitslehre, sondern gerade im Rückgang auf die alte strenge Stoa und ihren abstrakten Begriff der Persönlichkeit als der verkörperten Vernunft hat sich die philosophisch-literarische und religiöse Bewegung vollzogen, in der die Selbstbetrachtung Gestalt gewann. Das Individuum, das sich auf sich selbst besinnt, hält sich an allgemeine Ideen, die Philosophie selber, die das Leben leiten soll, erwächst nicht aus der persönlichen Erfahrung, sondern ist eher eine Art Dogma, und daher formt sich die Innenschau nicht vermöge eines Drangs, individuelle Tiefen sichtbar zu machen, sondern infolge einer veränderten, individuell werdenden Verhaltungsweise des Menschen zu jenen Ideen, die unabhängig von der partikulären Lebensgeschichte bestehen.

In diesem persönlichen Verhalten liegt der Kern. Es ist eine Veränderung von allgemeinster Bedeutung: sie enthält in sich die Übergänge von einer philosophischen zu einer religiösen Bewußtseinsstellung. Die religiöse Auswertung eines philosophischen Gedankenzusammen-

[1]) Vgl. oben S. 199 ff.
[2]) oben S. 201.
[3]) oben S. 253 f.

hangs scheint charakteristisch zu sein für die Geisteslage, die auf das Zeitalter der wissenschaftlichen Reflexion folgt; die Entwicklung des Buddhismus aus der Sankhya-Philosophie,[1]) der religiöse Drang unserer eigenen Zeit dürften sich mit der Wendung zur Religion vergleichen lassen, welche sich in der Stoa seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert durch Posidonius (c. 130 — 50) vollzog, den letzten großen Systematiker vor Plotin (c. 205 — 270). Und wenn man bedenkt, daß die religiösen Bewegungen hier schon die Voraussetzung für die veränderte Stellung zur Philosophie waren — bei Posidonius sind es die orientalischen Erlösungsreligionen, bei den römischen Lebensphilosophen sind es schon breite Strömungen im ganzen Imperium[2]) — so wird man den Sachverhalt schärfer fassen können und sagen dürfen, daß es sich hier darum handelte, inmitten der Ausschreitungen und Mischgebilde der Glaubensphantastik eine reine Religion auf dem Grunde der Philosophie zu erringen. Jedenfalls aber ist in dieser Wendung der Ursprung der neuen Selbstbiographie zu suchen. Wir haben hier festen Boden; denn wir besitzen in den moralphilosophischen Schriften der Kaiserzeit Dokumente, in die man sich hineinleben und die man unmittelbar verstehen kann.

Seneca, Epiktet und Marc Aurel sind geschichtliche Persönlichkeiten, die noch in unseren Tagen lebendig sind. Wir verkehren mit ihnen wie mit Gegenwärtigen, wir hören ihre Worte nicht mit bloß historischem Interesse, sie gelten uns noch als Erzieher zu sittlicher Bildung, wie sie das ihrer eigenen Zeit gewesen sind. Diese Wirkung beruht auf der persönlichen Form, in der sie die philosophische Lehre ins Leben zu setzen vermochten. Dadurch heben sie sich heraus aus der Masse der moralphilosophischen Literatur, die sich in den nachchristlichen Jahrhunderten im Anschluß an die hellenistischen Formen der philosophischen Propaganda ausbreitete.[3])

Uns ist diese Literatur schon begegnet, sofern sie ihre moralische Absicht durch Kritik von Gesellschaft und Kultur und durch Sittenschilderung erreichte; nun wird ihre Innenseite wesentlich, die sich unmittelbar auf den Willen, auf sittliche Erneuerung des Menschen richtet.

[1]) R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha. 1906.

[2]) Daß dies Voraussetzung ist, zeigt sich im einzelnen in der religiösen Bildersprache, z. B. bei Epiktet in den Bildern der Sohnschaft Gottes, des Prophetentums u. a. und besonders auch darin, daß Marc Aurel den für die Stoa doch durchaus nicht irrationalen Vorgang der Befreiung, die durch Aneignung der Vernunftbegriffe erfolgt, als „Wiedergeburt" bezeichnet, s. u.

[3]) Vgl. P. Wendland, die hellenistisch-römische Kultur usw. a. O. Kap. V. Die philosophische Propaganda und die Diatribe. Dort auch die Lit.-Nachweise.

Sie erschöpft sich nicht in der Popularisierung der ethischen Forderungen, sondern in ihrer Blüte drückt sich die veränderte Stellung der Philosophie aus, die sich in dem Begriff Lebensphilosophie zusammenfaßt.[1]) Die bei Cicero und Seneca schon geläufige Bezeichnung der Philosophie als Lehre, Gesetz oder Kunst des Lebens reicht mindestens bis auf Posidonius zurück.[2]) Wie sehr diese Richtung im Vordergrund stand, zeigt die Kritik, die die Vertreter der Skepsis an ihr übten. In ihrem Kampf gegen die normative Ethik wandten sie sich vornehmlich dagegen, daß es eine Kunstlehre für das Leben gäbe: sie ist, so wird erklärt, ein Traum, diese Art „Philosophie" unterscheidet sich in nichts von dem Gemeingut der unreflektierten Alltagsmoral; das Sichselbergleichbleiben, dieses Kriterium der auf Grundsätze gebauten Lebensverfassung, könne nach der Natur des Menschen niemals wahrgemacht werden, und wenn man sich an den ethischen Normen orientieren müßte, so führe solche Kunst nicht zur Gemütsruhe, sondern zerstöre die Selbstsicherheit.[3])

Es war doch eine mächtige Bewegung und ihre Macht stammte grade aus dem Antrieb, die philosophischen Gedanken und Regeln zu vertiefenden Lebensfaktoren, fruchtbar für jedes Individuum zu machen. Persönliche Einwirkung und Rede hatten hier noch mehr Bedeutung als die Schrift. Nur war das persönliche Moment gebunden durch die methodische Form des Philosophierens, die nicht in der eigenen Erfahrung wurzelte, sondern von dem vorherbestehenden Zusammenhang der Begriffe ausging, um ihn in Beziehung zur Wirklichkeit des menschlichen Lebens zu setzen. Typisch ist das einmal von Seneca ausgesprochen. Die Weisheit der Alten ist, so erklärt er, ein Erbgut, das für jedermann da ist; es ist womöglich zu vergrößern, und noch nach hunderttausend Jahren wird es möglich sein, etwas dazuzutun; „aber selbst wenn alles von den Alten schon gefunden ist, dies wird doch immer neu sein: die Anwendung und Aneignung und Einrichtung des von den andern Gefundenen." Wie ein Bestand von Arzneien — das ist der übliche Vergleich — durch Anpassung an Zeit und Umstände für die verschiedenen Krankheiten zu verwerten ist, so sind „die Heilmittel der Seele von den Alten gefunden: wie und wann sie anzuwenden sind, das haben wir festzustellen."[4])

[1]) Vgl. W. Dilthey, das Wesen der Philosophie. Kultur der Gegenwart I 6 (1907), S. 12 f. Ges. Schr. Bd. V., S. 351 f.

[2]) Vgl. bes. Seneca, ep. mor. 90, 26 und die Art, wie da diese Ausdrücke gebraucht sind.

[3]) Argumente der jüngeren sog. skeptischen Schule (seit dem 1. Jahrh. v. Chr.), überliefert durch Sextus Empiricus, Hypotyposes Pyrrhon. III, c. 25, 239 ff.

[4]) Seneca ep. mor. 64, 7 f.

Diese Funktion der Philosophie, die der Wirkung einer Glaubenslehre ähnlich sieht, war im Hellenismus schon so differenziert, daß ihre Vertreter wie ein geistlicher Stand für andere, die sich nicht im ständigen Bewußtsein der ewigen Wahrheiten hielten, zunächst für Fürsten und adlige Häuser, als Träger der philosophischen Kräfte dienten; bei den Schicksalen, in denen der Mensch sich zum Göttlichen zu kehren pflegt, bei Unglück, Krankheit, Tod, traten sie als Berater und Seelsorger mit Reden und Trostschriften in Aktion. [1]) Für die Erweckung der Massen bildete sich der bunte Stand der von der Philosophie sowohl wie der Rhetorik zehrenden Wanderprediger aus. Man blickt in ein wohlregistriertes Fachwerk von erbaulichen Rede- und Traktatformen, für die uns die unterschiedlichen Namen fehlen.[2])

Es war hier, besonders in den protreptischen Reden und Schriften, eine Möglichkeit gegeben, auf den eigenen Lebensgang paradigmatisch Bezug zu nehmen. Wir erfahren dergleichen zuerst aus einem philosophischen Hörsaal[3]) und werden solche autobiographischen Skizzen bis in die christliche Literatur hineinverfolgen können.[4]) Der uns wesentliche Fortgang der Entwicklung, der von hier aus zur Autobiographie geführt hat, setzte nun aber erst da ein, wo die Gestaltung der sittlichen Persönlichkeit zum Objekt einer regelrechten Erziehung wurde. Hier rückte die Selbstdarstellung von innen aus vorwärts: die philosophische Arbeit konzentrierte sich darauf, eine Methode der Selbsterziehung mitzuteilen, die den von der Stoa festgestellten sittlichen Prozeß, die Erhebung des Willens zur Herrschaft über die Affekte, zur Festigkeit und Freiheit, als eine regelbare Seelengeschichte durchleben ließ.

Dieser stoische Typus der Seelengeschichte ist verschieden von dem platonischen, der uns zu Anfang begegnete;[5]) er ist nicht aus einem religiösen oder metaphysischen Drang geboren, sodaß er von vornherein nach künstlerischer Darstellung verlangte. Er ist eher als eine Naturgeschichte der Seele zu bezeichnen, und ihm dient die psychologische Analyse aristo-

[1]) Philosophen an makedonischen und hellenistischen Höfen, dann bei den Römern, nicht nur als Lehrer und Prinzen-Erzieher, sondern als Seelsorger, cf. Diels, Doxographi Graeci, p. 82 f. — Tacitus fand es merkwürdig, daß Petron bei seinem Tode keinen Philosophen zur Seite hatte, cf. H. Peter, Der Brief etc., a. a. O. S. 19 — Der Philosoph am Sterbelager: Dio Chrys. or. XXVII 9, cf. P. Wendland, a. a. O. — Über die Consolationes vgl. Buresch, Leipz. Stud. zur klass. Phil. IX. Über Ablehnungen zudringlicher Seelsorge Epiktet diss. II 12 g. E. — Vgl. auch Seneca ep. 94, 50 ff. Stet ad latus monitor et contra laudatores .. laudet.

[2]) Vgl. bes. Seneca ep. 94, 19 f. 39 f. 95, 65. und die Ausführungen Wendlands a. a. O.

[3]) Attalus bei Seneca ep. 110, 14—20.

[4]) Dio Chrysostomus u. a.; siehe den nächsten Abschnitt dieses Kapitels.

[5]) cf. oben S. 111 ff.

telischen Ursprungs. Eine wissenschaftliche Grundlage gibt die kosmologische Überzeugung, daß der Mensch zur Festigung und Freiheit der Persönlichkeit nicht durch das Auswirken einer individuellen, steigerungsfähigen Lebendigkeit in seinem Wesen gelangt, sondern dadurch, daß er die wirkliche Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit der Weltordnung, von der er determiniert ist, erkennt und in seinen Willen aufnimmt. Die Dinge sehen wie sie sind, ihnen die tumultuarische Larve abziehen, demere rebus tumultum, und alles so wollen wie es in Wirklichkeit geschieht, sind andere Ausdrücke für die Grundformel, das 'naturgemäß leben'. Eine objektive Entscheidung über das Naturgemäße ist möglich, weil die Welt so gut wie der Mikrokosmos Mensch trotz des Flusses der Erscheinungen ein gleichförmiges, der allgemeingiltigen Erkenntnis zugängliches Wesen besitzt; die stoischen Lehren von der Vernünftigkeit und zweckmäßigen Ordnung des göttlichen Naturganzen, von der teleologischen Wirkungsweise des Grundtriebes unserer Natur, der Selbsterhaltung, von den „natürlichen" Begriffen, die, gleichmäßig aus unserer Vernunft und aus der Vernunft der Dinge stammend, unser Handeln zu leiten vermögen, all das geht positiv auf objektive Notwendigkeit. Das schwere Problem ist hier nicht anzugreifen, wie von diesem wissenschaftlichen Denken aus die Idee der moralischen Freiheit, diese höchste Leistung der stoischen Ethik, errungen worden ist. Wie beides zusammengeht, der pantheistische Determinismus von Heraklit her und der sokratische Standpunkt der Persönlichkeit, darin liegt die Triebkraft, die die Formen der Selbstdarstellung in der Stoa gezeitigt hat.

Die Erhebung des Menschen zur Freiheit erscheint hier prinzipiell als ein organischer Prozeß, nicht als eine innere Revolution und ein Bruch mit der Natur: nemo difficulter ad naturam reducitur nisi qui ab illa defecit. [1]) Sich dies natürliche Grundverhältnis bewußtmachen ist die sittliche Aufgabe, die Welt im Bewußtsein des Individuums so aufbauen, wie sie in Wirklichkeit ist; der sittliche Wille ist von der Einsicht unzertrennlich. Das ist die Kraft der aktiven Vernunft, und alle Menschenwürde und alle Freiheit wird diesem sichersten, göttlichen Besitztum Vernunft gedankt. Diese Rückwendung der Objektivität zu einer Tathandlung der Vernunft ist die andere, innere Seite des 'natur-

[1]) Seneca, ep. mor. 50, 5 cf. 52, 3. Cicero z. B. or. pro Archia 15: ego multos homines excellenti animo ac virtute fuisse sine doctrina et naturae ipsius habitu prope divino per se ipsos et moderatos et graves exstitisse fateor. Über die Voraussetzung der „prinzipiellen Möglichkeit einer sündlosen Entwicklung" vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 303 f.

gemäßen Lebens'. Das individuelle Bewußtsein gilt, wenn auch noch intellektualistisch verengt und mit der starken Blindheit für den Gefühlsursprung der Werturteile, als der Bestimmungsgrund der Wirklichkeit. „Jeder ist so unglücklich als er es zu sein meint." „Nicht die Dinge, sondern unsere Meinungen von den Dingen beunruhigen uns." „Hältst du einen Freund für treu, so wirst du ihn dazu machen." „Sage zu dir selbst nicht: es ist notwendig, und es wird nicht notwendig sein." Seneca wendet sich so gegen die vulgäre Behauptung, daß die stoischen Anforderungen über Menschenkraft gehen: „Warum können wir es nicht? weil wir nicht annehmen, daß wir es können." Sich richtige Vorstellungen zu eigen machen, wie das in die Macht unserer Vernunft gegeben ist: so definiert Mark Aurel den mit dem religiösen Bild 'Wiedergeburt' bezeichneten Vorgang, in welchem der Charakter aus sich selbst heraus zur Ständigkeit im wahren Leben gelangt. [1]) Zusammenfassend bezeichnet Seneca die Lehre, die er dem Leser einprägen will, als eine „Überzeugung fürs ganze Leben" und erläutert das so: „Wie diese Überzeugung ist, so werden die Taten und Gedanken sein. Wie aber diese sind, so wird das Leben sein." [2])

Auf sich selbst gestellt, rein durch Gedanken-Erlebnisse, unabhängig von den realen Bedingungen und sachlichen Erfahrungen des individuellen Lebensganges soll die Vernunft das Glück der Persönlichkeit erreichen, ohne doch isoliert und leer zu werden. Sie kann das, weil die „Lebensüberzeugung", die der Mensch sich schaffen muß, um in sich selbst zu ruhen, nichts bloß Subjektives ist, sondern notwendig und unabänderlich aus der wahren Beschaffenheit des Naturganzen entspringt, dessen Glied der Mensch ist. Es gibt eine allgemeingiltige Erkenntnis, von der aus objektiv festzustellen ist, was von den Lebenserscheinungen wahre Wirklichkeit und Wert hat: dann bleibt die praktische Aufgabe der Erziehung, die Antriebe nach den Werten der Dinge abzustufen, zu regeln, zu gewöhnen, und der Erfolg ist die innere Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, sodaß in jeder Seite seines Tuns seine Persönlichkeit ganz ausgeprägt ist. „Immer das Gleiche wollen" — was nur möglich ist, wenn man „das Wahre will"; es ist das Merkmal eines verkehrten Wollens, unstetig, widerspruchsvoll, von den ständig fluktuierenden Affekten verknechtet zu sein. [3])

[1]) Seneca, ep. mor. 78, 13. 3, 3. 116, 7. 84, 26. 74, 31. 9, 19. Epiktet. diss. IV, 1. III 16, 7 u. a. Marc. εἰς ἑαυτόν VII 2. V 26.

[2]) Seneca, ep. mor. 95, 44. Ergo infigi debet persuasio ad totam pertinens vitam: hoc est quod decretum voco. Qualis haec persuasio fuerit, talis erunt quae agentur, quae cogitabuntur. Qualis autem haec fuerint, talis vita erit.

[3]) Seneca, ep. 89, 14. cf. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, p. 10.

So baut sich die Erziehungsmethode auf der Ansicht von der Seelengeschichte auf. Wir tragen in unserem natürlichen Bewußtsein „den Samen zu allem Guten" in uns; „du irrst, wenn du glaubst, die Laster würden mit uns geboren; sie sind hinzugekommen, von außen hereingebracht."[1]) Diese Grundwahrheiten, die als „natürliches Licht" uns durch das Leben leuchten, sind nur keimhaft, als Begriffsanfänge unmittelbar gegeben: deshalb hat der Mensch Arbeit an sich selbst, sie zu klarem Bewußtsein zu erheben. Sie werden in der Regel durch affektbestimmte Vorurteile, ansteckende Gewohnheiten, Konventionen vom Elternhaus an, Scheinbarkeiten von Gütern verdunkelt und verschüttet: deshalb ist eine methodische Erziehung notwendig, die nicht vorschreiben und Neues schaffen will, sondern reinigend und anregend sich auf den Willen richtet, damit er das bessere Selbst, das das einzig wirkliche Selbst ist, als seinen Inhalt ergreife. Das, was innen schläft und „sich aufzurichten strebt", was zerstreut ist und sich sammeln möchte, soll von den Hemmungen befreit, angerührt, geweckt, gestützt und gekräftigt werden, „wie ein Funke angeweht, aus sich selbst die Flamme entfaltet". Mit eindringendem Verständnis haben die späteren Stoiker den Verlauf dieser Bildungsgeschichte analysiert und ihre wesentlichen Momente herausgehoben, die sich zu einem Stufengang verbinden. Seneca und Epiktet sind reich an solchen Beobachtungen. Und so sehr auch die Intellektualisierung des seelischen Geschehens zumal bei Seneca zu unwahren Fixierungen der fließenden Vorgänge führt, es bleiben doch die Grundlinien einer natürlichen Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit; tiefer als in den vorherrschenden Vergleichen mit der Genesung des Kranken drückt sich diese Intention in dem Bilde von dem Samenkorn aus, das erst eine zeitlang verborgen und vergraben, in allmählichem Wachstum Halmknoten nach Halmknoten ansetzt, bis die reife Frucht aufbricht, die nun die freie Luft zu vertragen vermag.[2])

Für den in das Affektgewirr des gesellschaftlichen Lebens hineingeratenen Menschen beginnt die sittliche Erziehung mit der Erkenntnis der eigenen Verwahrlosung; darin stimmen die Stoiker mit Epikurs Technik der persönlichen Glücksbereitung[3]) überein. Sofern Philosophie und Lebenslehre sich deckende Begriffe sind, können die späteren Stoiker das ganz allgemein ausdrücken: der Anfang der Philosophie ist das Bewußtsein der eigenen Schlechtigkeit und Schwäche in dem, was not tut.[4])

[1]) Seneca, ep. 94, 29. 55 u. a.
[2]) Epiktet IV 8. cf. Seneca ep. 38.
[3]) Epikur. fr. 522 Usener: initium est salutis notitia peccati. Seneca, ep. 28, 9.
[4]) Die Stellen bei Zeller, Philos. der Griechen III 1[3] S. 722 und 740.

Diese Feststellung entspricht der sokratischen Einsicht, daß das Wissen des Nichtwissens der Anfang der Weisheit ist, aber wie sie auf die sittliche Bildung statt auf die intellektuelle bezogen ist, kommt sie der Empfehlung der Demut nahe, nur nicht im spezifisch christlichen Sinne des Worts. Man weiß auch, daß die Einkehr in sich selbst ein spontaner Akt, eine „plötzliche Veränderung"[1]) ist. Aber man legt sich nicht in das Gefühl des Elends und Nichtwissens hinein, sodaß die innere Umwandlung, die der Anfang ist, zugleich der Mittelpunkt der Seelengeschichte wäre: zur Bekehrungsgeschichte ist die Selbstdarstellung nicht von der Stoa aus geworden. Die Seele verschließt sich in sich selbst, nicht um bei sich selbst zu verweilen, sondern um sich im stillen abzuklären und, zu Klarheit und Festigkeit gelangt, sich in Freiheit wieder zu öffnen zur Welt. Die Unlustgefühle gelten für den Anfang als relativ berechtigte Begleiterscheinungen, im Gegensatz zu der christlichen Ansicht von dem produktiven Wert des Sündenschmerzes. Abtun des Dünkels, aber zugleich Vertrauen auf die zureichende Kraft der Vernunft, und eine 'heilige Leidenschaft für die Tugend'[2]) sind die notwendigen Bedingungen, die auf dieser ersten Stufe herzustellen sind.

Es folgt das lange Arbeiten und Kämpfen, sich die Vernunftgrundsätze zu eigen zu machen, sie als Lebensprinzip zu besitzen. Das ist eine Zeit der Bedrängnis, mit Geburtswehen zu vergleichen; der Wille weiß noch nicht, was er will. Die pädagogische Kunst stellt hier eine ganze Reihe von Bildungsmitteln, Mitteln zur Überwindung der Affekte bereit, die alle auf die Wirkung von Übung und Gewöhnung und Vorbild hinauslaufen und auch die negativen Momente einsichtig bestimmen, das Unterlassen und Vermeiden, Sichfernhalten von dem früheren Umgang und von Versuchungen, die noch gefährlich sind. Das verlangt eine ständige Aufmerksamkeit auf den Zustand des eigenen Inneren — ihr Ertrag für die Fähigkeit zur Selbstdarstellung wird in den Embryonen der neuen Autobiographie wahrzunehmen sein.

Ist endlich der Inbegriff von Sätzen und Maßstäben in den Willen hineingeformt, dann ist die Stufe des zielsicheren „Fortschreitens" mit dem freien guten Willen erreicht, die eigentliche Epoche, mit der der Mensch erst sittlich wird. Fortgesetzt auf sich selber achten, sich die lebenregelnden Wahrheiten immer genau vorhalten, gilt auch hier als

[1]) Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei. Seneca, ep. 6, 2. Diese Äußerungen Senecas über seine transfiguratio durch Erkenntnis seiner vitia sind nicht mit Zeller a. O. S. 722 Anm. 4 einfach als Selbstbekenntnisse zu nehmen, sondern zugleich als persönlich gefaßte Darstellung dieses als typisch gewußten Moments der Seelengeschichte. Vgl. unten S. 426 ff.

[2]) superstitio virtutis. Seneca ep. 95, 35.

unerläßliche Übung, und je nach der Annäherung an die erstrebte Lebensverfassung, die Tugendvollendung und Weisheit und Gemütsruhe, können weitere Stadien in der Befreiung von den Affekten unterschieden werden. [1]) Diese Lebenslehre hat den Gedanken durchgesetzt, daß Stetigkeit und Konsequenz die Form ist, in der unsere sittlichen Energien zur Zusammenfassung und Wirkung gelangen. Und auch der „asketische" Zug, der der stoischen Erziehung des Menschen zur Persönlichkeit eingeprägt ist, ist von dauernder Bedeutung; von ihm gilt, was Kant von seiner Sittenlehre sagt: „Die ethische Gymnastik ist nicht Mönchsasketik sondern besteht nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meister werden zu können, mithin wacker und im Bewußtsein seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht."

Bei diesem Verhältnis der Lehre zum Leben mußte die Persönlichkeit des Lehrers, auf die es in der Philosophie immer ankommt, eine besondere Bedeutung gewinnen. Denn eine Lebensüberzeugung und ethische Gymnastik läßt sich nicht rein intellektuell mitteilen und in Besitz nehmen, wie mathematische Beweise, physikalische Lehrsätze oder historische Daten, sondern will als lebendige Energie von Person zu Person übertragen und von dem ganzen Menschen angeeignet werden. Das ist auch der herrschende Gesichtspunkt, unter dem diese praktischen römischen Philosophen des ersten und zweiten Jahrhunderts n. Chr. von ihren Schülern charakterisiert werden: daß eine aufrührende und fortreißende Kraft von ihrem lebendigen Wort ausging.[2]) Es gab in dieser hochliterarischen Zeit berühmte Lehrer, die wie Sokrates nichts geschrieben haben. Die Absicht zu wirken, die für weitere Kreise durch die Schrift zu erreichen war, bekundet sich in der Sorgfalt für die Form. Seit Panaetius mit der alten Tradition der Stoa gebrochen hatte, drangen grade die stoischen Philosophen darauf, große Schriftsteller zu sein; das deklamatorische Element der Rhetorenschule wurde aufgenommen, [3]) um, wie Seneca sagt, „die Affekte selber zu treffen". Bei Seneca, dessen Moralbriefe seiner Zeit die Hauptlektüre der römischen Jugend waren, wird im einzelnen zu zeigen sein, mit welcher psychologischen Kunst die schriftstellerische Form berechnet ist, um die individuellen Momente eines

[1]) Dieser Stufengang ist im einzelnen gründlich dargestellt und mit den Stellen aus Seneca und Epiktet belegt bei A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa S. 4 ff. Die Ethik des Stoikers Epiktet S. 129 f. 146 ff. 187.

[2]) Seneca über Sextius, Attalus, Fabianus u. a. siehe unten; Epiktet über Musonius diss. III 25, 29. Arrian über Epiktet diss. praef. 5.

[3]) Vgl. Norden, Kunstprosa S. 309.

innerlich bildenden Umgangs, eines freundschaftlichen Verkehrs mit dem Erzieher ausschöpfen zu können. Die Persönlichkeit des Lehrers hatte schulbildende Kraft, ohne daß seine Lehre, auf den Gehalt hin angesehn, besondere Eigentümlichkeiten aufwiese. So war es bei Sextius, der in der Augusteischen Zeit in Rom eine Philosophenschule gründete, die nach ihm benannt wurde. Als Römer war er, wie Seneca hervorhebt, „durch seine Geburt berufen, sich um Staatsämter zu bewerben", aber er lehnte die Ehrenstellen ab, obwohl Julius Caesar ihm die Aufnahme in den Senat anbot. [1]) Statt dessen wollte er sein Römertum als philosophischer Lehrer bewähren: die Schule, die er gründete, sollte eine Romani roboris secta sein. Auf den Inhalt seiner Lehre hin kann man ihn als Eklektiker bezeichnen (er verband mit der stoischen Ethik platonische und pythagoreische Lehren), aber das Originale an ihm war die Art, wie er die Lehren zur Wirkung brachte als Mann „voll Kraft, der in griechischer Sprache, aber in römischem Geiste philosophierte". Seneca, der ihn in diesem Sinne kennzeichnet, führt zur Erläuterung ein Gleichnis des Sextius an, das ihn besonders ansprach: „ein Kriegsheer, wenn es von allen Seiten des Feindes gewärtig sein muß, rückt im Viereck vor, zur Schlacht gerüstet. Ein Gleiches (sagt Sextius) muß der Weise tun: seine Tugenden muß er nach allen Seiten entfalten, damit, wo immer ein Feind erscheinen mag, dort die Schutzwehr in Bereitschaft sei, und dem Wink des Führers ohne Verwirrung entspreche ... Der Weise ist gewappnet und gefaßt gegen jeden Anlauf: mag Armut, Gram, Schmach und Qual auf ihn eindringen, er weicht nicht. Unerschrocken geht er ihnen entgegen und schreitet mitten hindurch durch sie." [2])

Es gibt daher ein falsches Bild, wenn in den üblichen Darstellungen der Geschichte der Philosophie für diese Bewegungen noch die alten Schulschranken aufrecht erhalten werden. Von verschiedenen Seiten her trafen die Bestrebungen zusammen, die den Ertrag der großen Vergangenheit, das dauernde Gut der idealistischen Philosophie zu neuer Wirkung für die suchende Gegenwart bereitstellten. Das begann mit dem Wiederaufleben Platos und der pythagoreischen Lehren seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert und blieb so unter der Vorherrschaft der stoischen Ethik, die alle Spekulation in den Dienst einer unabhängigen Lebensgestaltung stellte, bis der Platonismus zu einem neuen religiösen System ausgebildet wurde. Innerhalb dieser einheitlichen Bewegung ist die Differenzierung durch die verschiedenen Kreise be-

[1]) Seneca, ep. mor. 98, 13.
[2]) ib. 59, 1 f.

stimmt, an die die Philosophen sich wenden, und durch den Charakter der Philosophen selbst. [1]) Dabei stehen aber die bedeutenden Persönlichkeiten, die sich aus dieser durch zwei Jahrhunderte fortgehenden Bewegung herausheben, in einem geschichtlichen Zusammenhang miteinander; Seneca (4 v. Chr. — 65 n. Chr.), der verschiedene Strömungen in sich sammelte, ist durch seinen Lehrer Sotion mit den Sextiern verbunden, sein Zeitgenosse Musonius war der Lehrer Epiktets (um 100 n. Chr.) und die Sermonen Epiktets, die ein Schüler von ihm gesammelt und veröffentlicht hatte, wirkten auf Kaiser Marcus (126 — 180).

So erreichen wir hier den Punkt, wo das besondere Interesse, das wir im Zusammenhang der Geschichte der Autobiographie an den Vertretern der Philosophie im römischen Imperium nehmen, mit der allgemeinen und wesentlichen Bedeutung zusammenfällt, die ihnen in der Geschichte des europäischen Geistes zukommt; denn die geschichtliche Bedeutung der antiken Vertreter einer Philosophie des Lebens beruht nicht so sehr auf den von ihnen überlieferten Lehrsätzen als auf der Entwicklung des Persönlichkeitsbewußtseins, in der sie produktiv waren. Nur bei Musonius, von dem wir Gespräche in Nachschriften haben, steht das Lehrhafte, Juristische so im Mittelpunkt, daß Selbstdarstellung keine Kategorie für ihn ist. Dagegen sind Seneca, Epiktet und vollends Mark Aurel aus ihrer Form der Aneignung und Darbietung der Philosophie zu verstehen; man vermag ihr Bestes nicht zu fassen, wenn man sie nur auf ihren stoischen Lehrgehalt hin ansieht, gerade durch die persönliche Stellung steigt in ihnen eine sachliche Veränderung stufenweis auf, und man muß versuchen, dieses Neue von dem zu sondern, was ihnen gegeben war.

SENECA

Das Bild, in dem Seneca sich als Philosophen gezeichnet hat, will auf dem Hintergrund der furchtbaren Zeit betrachtet sein, in die er hineingeboren war und in der er als Philosoph und Politiker zugleich eine führende Rolle gespielt hatte, ehe er sich, wohl nicht bloß aus eigenem Triebe, sondern der Not gehorchend, vom Kaiserhof zurückzog. Seine Name ist für uns mit dem Neros verbunden. Er war Neros Mentor, Berater, Minister, ja führte für ihn, der mit kaum 17 Jahren auf den Thron erhoben worden war, eine Zeitlang die Regierung (54—62), gestützt durch die militärische Macht des Präfekten der Prätorianer,

[1]) Vgl. Wendland a. O. S. 45. „Was wir von stoischen, kynischen, neupythagoreischen Moraltraktaten haben, ist in der Wahl der Themata, Tendenz, Haltung gleichartig, nur in Ton und Nuance verschieden." Vgl. auch Hense, Musonii reliq. praef. p. XVIII.

aber zunächst auch im Bunde mit Agrippina, der Mutter des Kaisers, der dieser seine Erhebung zum Thronfolger und Seneca selber seine einflußreiche Stellung zu danken hatte. Sie hatte den berühmten Redner und Schriftsteller, der aus der Provinz, aus Cordoba in Spanien, stammte, zum Erzieher ihres jungen Sohnes ausersehen und setzte es bei Kaiser Claudius, ihrem Manne, durch, daß er ihn nach Rom zurückberief (49) aus Corsica, wohin er ihn 8 Jahre zuvor auf Betreiben Messalinas als Opfer einer höfischen Intrige verbannt hatte. Als Ratgeber Neros verfaßte Seneca die Rede, in der der Herrscher bei seiner Thronbesteigung sein Regierungsprogramm verkündete: die Erneuerung der altrömischen Traditionen nach dem Vorbild seines Ur-Ur-Großvaters Augustus, die ein neues Zeitalter des Friedens, der Gerechtigkeit und der Wohlfahrt herbeiführen werde. Es kam anders. Unter Senecas Augen entwickelte sich in Nero der Cäsaren-Wahnsinn, für den er bekannt ist.

Seneca verblieb trotzdem in seinem Amt — gewiß nicht bloß aus politischem Ehrgeiz und wegen der ungeheueren Reichtümer, zu denen ihm seine Stellung verhalf, sondern weil sie ihm ermöglichte, Gutes zu stiften und Böses zu verhindern. Aber er blieb auch, als Nero das Verbrechen begangen hatte, das seine Perversität offenkundig machte, die Ermordung seiner Mutter Agrippina, die ihm lästig geworden war (Anno 59). Seneca trennte sich von dem Kaiser erst, als seine eigene Machtstellung erschüttert war infolge des Todes von Burrus, des ihm befreundeten Präfekten der Praetorianer (62) und es seinen Feinden gelang, die Eifersucht Neros gegen seinen „Pädagogen" zu erwecken; sie redeten auf ihn ein, wie Tacitus es beschreibt: „Wie lange soll das noch so fortgehen, daß man von allem, was es Ruhmvolles im Staate gibt, glauben muß, es sei das Werk von Seneca?" Jetzt, in seinem 66. Lebensjahr, war für ihn die Zeit gekommen, das kontemplative Leben in der Zurückgezogenheit zu wählen, dem er in seinen Schriften schon immer den Vorzug vor der politischen Aktion gegeben hatte. Er beteiligte sich doch wenige Jahre danach an einer Verschwörung, die alle aufrechten und verantwortungsbewußten Männer in Rom vereinigte, um dem würdelosen, ja wahnsinnigen Treiben des Autokraten ein Ende zu machen. Die Konspiration wurde entdeckt. Er erhielt wie viele andere den üblichen Befehl, sich das Leben zu nehmen (65). Tacitus hat in einem ergreifenden Bericht den Moment festgehalten, wie Seneca als ein Stoiker in den Tod ging. Der Tribun einer Praetorianerkohorte, den Nero mit dem Geschäft beauftragt hatte, „schickte einen von den

Centurionen zu Seneca hinein, ihm anzukündigen, daß er sterben müsse. Worauf er, unerschrocken, Schreibtafeln fordert zu einem Testament, und da der Centurio das verweigert, ruft er seine Freunde zu Zeugen an: weil er denn verhindert würde, ihnen für ihre Verdienste Dank zu erstatten, hinterlasse er ihnen das Einzige, aber auch Schönste, was er jetzt noch habe: das Bild seines Lebens." [1])

Aus der Umgebung eines Nero, in der Petron dazu kam, in das wüste Leben unterzutauchen, um die Menschennatur an der Quelle zu studieren, und aus den gefährlichen Sensationen seiner eigenen Existenz, die in gesellschaftlichem Glanz, Sturz und Exil, höfischer, geistiger, politischer Machtstellung bis zum Bruch und Ende die enormen Spannungen dieser nach Leidenschaft dürstenden Epigonenwelt ermaß und nicht immer so stoisch durchhielt, — aus dieser empirischen Wirklichkeit heraus hatte sich Seneca seine Persönlichkeit als etwas Erhabenes gerettet, sodaß er im Angesicht des Todes seine Überzeugung ausdrücken konnte: „aus der Betrachtung seines in Kraft der Tugend geführten Lebens" sei sittliche Energie zu schöpfen.

Dieses Bewußtsein bestimmte seine Selbstdarstellung. Er hatte nach der Abwendung von Nero noch eine Zeit zu leben gehabt; in diesen Jahren der Zurückgezogenheit (62—65 n. Chr.) entstanden seine „moralischen Briefe", in denen er, mit fast siebzig Jahren noch immer der modernste Schriftsteller seiner Zeit, sich zu einer letzten eindringlichen Wirkung auf die römische Gesellschaft sammelte, um in der persönlichsten Form, die ihm erreichbar war, die Menschenbildung und Lebensweisheit zu lehren, die er an sich als die befreiende Wahrheit erfahren hatte.

Es ist nicht mehr die von der Skepsis unberührte antike Selbstidealisierung, die die Tugendvollendung einfach am eigenen Selbst vorführte, sondern in Seneca wirkte eine kompliziertere Seelenverfassung, und er verfügte über das psychologische, rhetorische und auch künstlerische Werkzeug, um Lebendigkeit und Bewegung in den abstrakten Gehalt zu bringen, der nach der stoischen Regel das Wesen der Persönlichkeit ausmachte. Bewußt, wie alles, bis in die letzten Abtönungen der Worte hinein, bei ihm ist, stellt er sich als Seelenführer dar, und zum Mittel dazu schafft er sich die Form einer fortlaufenden Folge von Briefen, die alle an die nämliche Person gerichtet sind: an seinen Freund und Altergenossen Lucilius, den er hier als einen nach der sittlichen Vervollkommnung

[1]) Tacitus, Annalen, XV, 62—63: . . . conversus ad amicos, quando meritis eorum referre gratiam prohiberetur, quod unum jam et tamen pulcherrimum habeat, imaginem vitae suae relinquere testatur.

ringenden Jüngling einführt [1]). So erhält die Selbstschau die Beziehung auf eine gleichstrebende Seele: ein Formelement des moralischen Idealismus, das dann in christlichen Autobiographien und Traktaten tiefer, geschichtlich, verwertet wurde.

In dieser Form konnte Seneca den Verlauf der sittlichen Bildung aus dem Affektgetümmel zu dem gleichbleibenden, in sich beruhigten Gemütszustand des freien Menschen im einzelnen mit psychologisch-rhetorischen Zustandschilderungen vergegenwärtigen, ohne etwas von der eigenen moralischen Würde preiszugeben. Am durchsichtigsten hatte er ein solches Verfahren in einem seiner früheren Moraltraktate, der Schrift über die Gemütsruhe, geübt; da stellte er mit rhetorischer Technik einen fingierten, an ihn selber gerichteten Brief an den Anfang, als eine Art Beichte, in der er mit seinem feinen psychologischen Vermögen den Zustand der Zerrissenheit, der „Seekrankheit", abschildern ließ, in dem ein Anfänger, der die Tugend kennt, aber sie zu ergreifen nicht die Kraft findet, unstät umhergeworfen wird, und erst nach dieser Einleitung breitete er dann die allgemeine Beschreibung und Erklärung dieser Seelenverfassung samt den Regeln zu ihrer Überwindung predigtartig aus. So knüpft er nun in den „moralischen Briefen" die Vorschriften und Lehren der Ethik ermunternd, prüfend, zurechtweisend an verschiedene typische Erfahrungen des stoischen Bildungsganges an, die Lucilius vorwärtsschreitend oder nachlassend durchzumachen hat, er variiert das noch durch Bezugnahme auf dritte Personen, die auf anderen sittlichen Stufen und mit andern Charakteranlagen vorgestellt werden, fügt als ein weiteres Hauptstück der Seelenleitung einen Trostbrief ein, den er nach der bei Todesfällen üblichen Art einer philosophischen Consolatio gelegentlich abgefaßt hatte, und er macht diese Art, sich in der Aktion zu zeigen, auch direkt deutlich, indem er die Literaturformen und Methoden der Erziehung und auch die Freude des Lehrers über den Erfolg seiner Arbeit zwischendurch in besonderen Briefen behandelt. [2])

Schon in dieser wesentlichen Relation, in der die Persönlichkeit sich hier fühlt, liegt ein religiöses Moment, das auf individualisierte

[1]) Vgl. H. Peter, der Brief a. O. S. 227 f.

[2]) Diese innere Form erscheint als die wirkliche Bedeutung, die der Brief hier hat und die daher bestehen bleibt, wie man auch die Kontroverse über den wahren (historischen oder fiktiven) Charakter der Briefe entscheiden möge. Vgl. darüber H. Hilgenfeld, Fleckeisens Jahrb. Suppl. XVII und H. Peter a. O. S. 228. Ob eine private Korrespondenz zu Grunde liegt — es mögen Gelegenheitsbriefe mitbenutzt sein —, ist für die Kunstform ohne Belang. Einzelheiten können hier nichts beweisen. Doch vgl. z. B. ep. 28, 1 hoc tibi soli putas accidisse . . .?

Menschenauffassung hindrängt. Seneca hebt es immer wieder in den Mahnungen zur Zurückgezogenheit der Seele, zur Selbstschau und Gewissensprüfung hervor, daß die verehrende Nähe an einen vorbildlichen Menschen die sicherste Hilfe, ein „Richtmaß" beim sittlichen Wachstum sei; und von solchen sittlich guten Menschen, die nicht bloß durch Worte, „sondern durch ihr Leben lehren", wird es „förderlich sein, nicht nur anzugeben, welche Eigenschaften sie zu haben pflegen und danach ihr Bild zu umreißen, sondern zu erzählen und zu schildern, was für Menschen sie tatsächlich gewesen sind". [1]) Man ermißt den Abstand von jener Art des Sehens, die den biographischen Formen zugrunde lag und die vom Typus, nicht von der persönlichen Berührung der Individuen ausging. Seneca findet schöne Worte für dieses Glück der Beziehung von Mensch zu Mensch. „Man muß jemand haben, den man verehren kann, durch dessen Wirkungsmacht man auch die Heimlichkeiten der Seele heiligt. Glücklich, wer nicht allein durch seine Gegenwart, sondern auch schon, wenn man an ihn denkt, Gutes erzeugt. Glücklich, wer einen Menschen so verehren kann, daß er bei der bloßen Erinnerung an ihn sich in Gleichmaß und Harmonie bringt. Wer einen andern so verehren kann, wird bald selbst verehrungswürdig sein". Dann, wenn man sich selber zu verehren gelernt und sich zu einem Manne geformt hat, „in dessen Gegenwart man nicht zu sündigen wagt", ist man selbstherrlich geworden und „kann den Pädagogen entlassen". [2])

Für diese Empfindungsweise beruft sich Seneca auf Lebensvorschriften von Epikur. In der Tat handelt es sich hier um ein ethisches Grundmotiv, das nicht auf die sokratisch-stoische Schule beschränkt war. Es war in den Mittelpunkt der Ethik gestellt worden von Demokrit, dem Vorgänger Epikurs, der die Höhe der jonischen Naturwissenschaft zur Zeit des Sokrates repräsentierte und die persönliche Sittlichkeit von dem Prinzip der Selbstachtung aus unter dem Gesichtspunkt der Würde des Menschen aus dem Geist der Naturwissenschaft heraus geformt hatte. Eines der ethischen Fragmente Demokrits lautet: „Sich nicht etwa vor den Menschen mehr als vor sich selber scheuen, und nicht etwa eher Böses tun, wenn niemand es wissen würde, als wenn alle Menchen es erführen, sondern vor sich selbst die meiste Scheu haben und dieses Gesetz für die Seele aufstellen, um nicht Unzuträgliches zu tun." [3]) Dieser humanistischen Begründung der Ethik entsprach es, daß in der Schule

[1]) Seneca, ep. 95, 72 cf. 52, 8.
[2]) ib. 11, 9. 25, 6
[3]) Demokrit, Fragment 261 Diels.

Epikurs die religiöse Verehrung des Meisters durch die Jünger wohl noch entschiedener als in der Platos sich durchsetzte.[1])

Wie nun Seneca sich selber in die Stellung des Lehrers zu einem nachstrebenden Jüngling zeichnet, kommen in der künstlerischen Inszenierung wahre menschliche Empfindungen zum Ausdruck, die aus diesem Lebensverhältnis entspringen, und so erschließt sich nun die Persönlichkeit voller, indem sie nicht nur das ideal erhöhte Bewußtsein von sich selbst, sondern zugleich auch die tieferen Erfahrungen des sittlichen Werdens ans Licht zieht.

Und doch ist es nicht das reine Innensein, was er ans Licht zieht, sondern ein anderes Verhalten ist mit im Spiel. Die Selbstdarstellung bleibt behaftet mit dem Beisatz ihres rhetorischen Ursprungs, und die literarisch gemachte Selbstbesinnung ist zugleich an der Öffentlichkeit orientiert. Wie Seneca ins einsame Gewissen einkehrt, zeigt er dem Publikum — wie auf der Bühne, für die er seine berühmten Tragödien geschrieben hatte — einen geistig-sittlichen Akt, den er von ihnen nachgeahmt wissen will, und die moralischen Inhalte, die er dabei heraushebt, wendet er in einem Zuge gegen sich und den Freund und die verderbte Welt. Bei ihm zuerst erscheint dieses Doppelgesicht, als ein Merkzeichen für die schriftstellerische Bekenntnisstellung, die in der Selbstbiographie bei Augustin und vor allem bei Rousseau wiederkehrt.

Am deutlichsten spricht die Art, wie Seneca hier das Selbstgespräch anwendet. „Du selbst zieh Dich, so gründlich Du kannst, vor Gericht, leite eine Untersuchung gegen Dich ein; zuerst übernimm die Rolle des Anklägers, dann des Richters, endlich zuletzt die des Fürsprechers. Dann und wann auch beleidige“[2]) — so will er es von dem Freund geübt wissen; er übt es selbst so als Gewissensprüfung und gibt in dieser Form momentane Überlegungen und Entscheidungen wieder, die er als eine „aus dem Stegreif gewonnene Geistesprobe“ bezeichnet; er versetzt sich im Selbstgespräch in die Situation des Todes, in der die sittliche Haltung ein Handeln im höchsten Sinne ist und daher, anders als Worte und Werke es vermögen, die Wahrheit über den Charakter an den Tag bringen muß. Solche Selbstgespräche aber führt er nicht mit sich allein; er schließt einmal geradezu mit der Erklärung: „So spreche ich mit mir, Du sollst aber meinen, daß ich auch mit Dir gesprochen habe“, und er kann zu einer im Pluralis gehaltenen Mahnrede: „Vermeidet alles, was dem großen Haufen gefällt, was der Zufall schenkt . . .“ die

[1]) Über diesen religiösen Kultus vgl. oben S. 187 f. 199 f.
[2]) Seneca, ep. 28, 10 cf. 68, 5 ff.

Wendung hinzufügen: „Wenn ich so mit mir, so mit der Nachwelt spreche." [1])

Er weiß, daß er „bei der Nachwelt in Gunst stehen wird", und während er den Zusammenhang der sittlichen Erziehung sich an Lucilius verwirklichen läßt und darauf dringt, daß der Jünger sich aus diesen Briefen Kraft hole, benutzt er die Briefform zugleich als Widmung[2]) und verspricht dem Freunde, daß ihm daraus ein Nachruhm erwachsen werde, wie ihn Idomeneus den Briefen Epikurs und Atticus denen Ciceros verdankt. „Ich kann Namen mit mir emporheben, so daß sie mit mir fortdauern werden." [3])

In dieser Verbindung von innerer Erfahrung, die so gegeben wird, wie sie verläuft oder nach der in der Stoa gegebenen Bildungsregel zu verlaufen hat, und einem Sichdarstellen, das nach außen hinschaut, prägt Seneca den breiten Stoff der stoischen Ethik mitsamt der theoretischen Begründung zu einer vielseitigen Gestalt seiner persönlichen Lebenshaltung um. Er hält das Amt des Sittenpredigers fest: „Mag mich auch manch einer für maßlos und übertrieben in diesem Punkt erklären, nie werde ich aufhören, die Schlechtigkeit zu verfolgen, den unbändigen Affekten Halt zu gebieten, die Lüste einzuzwängen, die doch mit Schmerzen enden müssen, und gegen die Süchte zu wettern." Er schildert sich, wie er, fern von der Welt, ja von den eigenen Angelegenheiten, bei geschlossenen Türen, Tag und Nacht in Tätigkeit, „für die Nachwelt arbeitet", um ihr heilsame Lehren, „Mixturen von nützlichen Arzneien", zu übermitteln. „Ihre Wirkung habe ich an meinen eigenen Geschwüren erprobt, die, wenn auch noch nicht ganz geheilt, doch nicht mehr weiterschleichen. Den rechten Weg, den ich spät und vom Irren müde erkannt habe, weise ich andern." Er fühlt sich in jener Rolle des „Pädagogen". „Wenn der Landmann sich des Baumes freut, den er soweit gebracht hat, daß er nun Früchte trägt, ... wenn jeder seinen Zögling so betrachtet, daß er in dessen Jugend seine eigene erblickt: was, meinst Du, wird denen geschehen, die einen Charakter erzogen? ... Ich erkläre, Du bist mein: mein Werk bist Du. Ich habe, als ich Deine Natur sah, Hand angelegt, gemahnt, gespornt ..." „Hinter-

[1]) ep. 123, 5 (aliquod experimentum animi sumpsi subito). 26, 5 ff. cf. 27, 1 (te adhibito mecum exigo). 27, 2 ff. (zu 'pudebit eadem velle quae volueras puer' vgl. 61, 1 Desinamus, quae voluimus velle. ego certe id ago senex ne eadem velim, quae puer volui.). 8, 3 ff. Das Nachdenken wird von ihm, wie ehedem von Plato als Selbstgespräch bezeichnet: 57, 3 cf. 6.

[2]) Vgl. H. Peter a. O. S. 228.

[3]) Seneca, ep. 21, 5. Habebo apud posteros gratiam, possum mecum duratura nomina educere.

gehen kannst Du mich nicht: ich bin um Dich. Lebe so, als ob ich hörte, was Du tust, ja als sähe ich's." Wie Sokrates, Zeno, Epikur ihre Schüler im persönlichen Verkehr geformt haben, so will er den Freund zur Lebensgemeinschaft zu sich rufen; denn „lang ist der Weg durch Vorschriften, kurz und wirksam der durch Beispiele".

Dann wieder läßt er sich von Lucilius mahnen, ob er denn selber schon so vollkommen sei, um sich der Besserung anderer zu widmen: nun will er nicht als Arzt, sondern als Kranker wie die andern erscheinen, und nicht lehren, sondern den Zugang zu seinem Innern eröffnen und Selbstgespräche mitteilen. „Ich will nicht, daß Du mich lobst, daß Du sagst: ‚Dieser große Mann! er ist zur Verachtung von allem gelangt, zur Verdammung der Torheiten des Menschenlebens, und ist ihnen entronnen'. Nichts habe ich verdammt als mich selbst. Es ist kein Grund, daß Du des Fortschreitens halber zu mir kommen wolltest... Ich will lieber, Du sagst beim Weggehn: ‚ich hielt ihn für einen glücklichen, durchgebildeten Menschen. Ich war gespannt und bin enttäuscht. Nichts habe ich gesehen, nichts gehört, was ich mir wünschen und was mich zum Wiederkommen reizen möchte'. Wenn du das empfindest und sagst, ist ein großer Fortschritt erreicht."

So bezieht er sich in den darzustellenden Lehrgang ein. Das betrifft insbesondere den problematischen Punkt der sittlichen Erziehung durch den Intellekt, den er mit einer alt-stoischen Formel als die „geistige Umformung in das, was man gelernt hat" bezeichnet „Denn wer jene (die Philosophie) erlernt und das, was zu tun und zu lassen ist, erfaßt hat, ist noch nicht weise, wenn nicht sein Charakter zu seinem Abbilde des Erlernten geworden ist." [1]) Wir möchten eine solche innere Umwandlung der stillen, stetigen Arbeit eines Menschen an sich selbst zuschreiben: für den stoischen Rationalismus war dieser psychische Prozeß nicht faßbar als eine stetige Entwicklung; der Gedanke der Stetigkeit des Prozesses, in dem der Mensch sich wandelt, dürfte erst modernen Ursprungs sein — trotz der stoischen Konzeption einer Naturgeschichte der Seele. Diese Konzeption bezieht sich auf die „keimhafte Anlage der Vernunft", die, der pantheistischen Naturanschauung zufolge jedem Ding einwohnt, „tief eingesenkt in die Seele" und gleich einem Samenkorn sich entwickelnd. [2]) Bei dem sittlichen Gedanken, der, obwohl er mit dem

[1]) ibid. 94, 48. Übersetzung von A. Pauly. Nam qui didicit et facienda ac vitanda percipit, nondum sapiens est, nisi in ea, quae dicidit, animus eius transfiguratus est. Die Formel stammt von Aristo von Chios, einem populär gerichteten Schüler Zenos, der die stoische Philosophie auf die Ethik konzentrierte. Vgl. unten S. 453.

[2]) Cf. oben S. 417.

Pantheismus verbunden ist, ihm heterogen bleibt, dem Gedanken der Erziehung des strebenden Menschen zum „Weisen" oder „freien Mann", kommt es dem Stoiker dagegen überhaupt nicht sowohl auf den Prozeß, als auf das Resultat an, da der endgültige Charakter das wahre Selbst ist. Hier setzt das autobiographische Element bei Seneca ein. Um seinen Leser davon zu überzeugen, daß die sittliche Erziehung die gewünschte Wirkung hat, sagt er von sich selber das wesentliche Geschehen aus, daß er in einer inneren Wandlung begriffen sei. „Ich nehme wahr, daß ich mich nicht nur bessere, sondern umforme. Dies ist das Zeichen eines in gute Lage übergeführten Geistes, seine bisher nicht gekannten Fehler einzusehen. .. Ich wünschte, diese so plötzliche Veränderung meiner selbst mit Dir zu teilen. Du kannst Dir nicht vorstellen, welchen Gewinn ich jeden Tag mir werden sehe ... Mich verlangt in Wahrheit, alles in Dich überzugießen, und der Gedanke, lehren zu können, macht mir das Lernen zu solchem Genuß. Nichts, auch das Trefflichste und Heilsamste nicht, wird mich ergötzen, wenn ich es nur für mich allein wissen soll. Würde mir die Weisheit mit dieser Bedingung verliehen, sie verschlossen zu halten und nicht kundzutun — ich wollte sie zurückweisen."

Oft prägt er diese vorbildliche Tätigkeit in kurzen Sentenzen aus. So bekräftigt er etwa die Erörterung des Kardinalpunkts, daß ein „großer Teil des Fortschreitens das Fortschreitenwollen ist": „dessen bin ich mir bewußt: ich will, und will mit ganzer Seele." Oder er geht von der stoischen Formel für das höchste Gut aus, der Übereinstimmung mit der Natur (vivere convenienter naturae), und kommt von da aus zu einem, wie er es nennt, „vollständigen Aufdecken seiner innersten Gefühle: in allem, was zuwider und hart scheint, bin ich so formiert: ich gehorche Gott nicht, sondern ich stimme ihm bei; ich folge ihm von Herzen, nicht weil ich muß."

In dem ersten von den 124 Briefen exemplifiziert er an sich den allgemeinsten Grundsatz der rationalen Gestaltung des Lebens, sich bei der Verwendung der Zeit über die Ursachen, über das „Wie und Warum" Rechnung zu legen; später erzählt er einmal, daß er noch in seinem Alter sich zum Schüler macht und zu den Vorträgen eines andern Philosophen geht. Oder er läßt sich von dem Freunde bitten, ihm jeden einzelnen Tag ganz so vorzuführen, wie er ihn gegenwärtig verbringt: „gut urteilst Du über mich, wenn Du glaubst, daß nichts darin ist, was ich zu verbergen brauche". Da gibt er eine Schilderung seiner täglichen Lebensführung, wie er manche Stunde ruhend und lesend zubringt, wie er es mit der Gymnastik, dem Baden, Essen, Schlafen hält,

sich in seinen Meditationen nicht von dem Großstadtlärm stören läßt usf.; aber das Persönliche ist nicht alles: den Körper des Briefs bildet eine Abhandlung über den Wert der Dialektik, eingekleidet als die Meditation dieses Tages. „Ich will mich ständig beobachten und, was überaus nützlich ist, meinen Tag durchmustern. Das macht uns so schlecht, daß niemand sein Leben überdenkt." Auch aus seiner Vergangenheit bringt er Erfahrungen vor, die für den sittlichen Prozeß wesentlich sind, und erläutert etwa die Wirkung der philosophischen Predigt auf unverdorbene Gemüter an dem Erlebnis seiner Jugend, wie er unter dem Eindruck der Deklamationen seiner Lehrer hart und erfolgreich um die Askese gerungen hat.[1])

So geht hier die Selbstanschauung immer wieder aus einem inneren, erlebten, wenn auch als allgemeingültig gedachten Zusammenhang der Willensbildung hervor. Die persönliche Sittlichkeit erscheint als das Resultat dieses Prozesses, der im Finden des wahren Selbst besteht. Und es wirkt daher als etwas Gewordenes und wirkt lebendiger und überzeugender als in dem üblichen Bild des Weisen, wenn Seneca schließlich doch der stoischen Regel entsprechend, seine Persönlichkeit als gleichförmige, in den „anerkannten Gesetzen des ganzen Lebens" ruhende Willensbeschaffenheit vorführt und den Genuß solcher Freiheit in seiner prachtvollen Sprache schildert: die spiegelklare Ebenmäßigkeit des Gemüts, das in der Selbstbetrachtung der wohlgeordneten Seele die „wahre Freude" genießt, sich durch „lange Meditation und der Allmeisterin, Allherrscherin Vernunft" gegen jedes Schicksal bereit weiß, dem Tod als letzter Tugendprobe entgegensieht und der universalen göttlichen Ordnung des Kosmos sich nicht gezwungen, sondern mit freier Zustimmung hingibt — ducunt volentem fata, nolentem trahunt.[2])

Seneca hat das entschiedenste Gefühl dafür, daß die Stärke des persönlichen Lebens die Wirkung eines Schriftstellers begründet. Seine besten Urteile über philosophische Autoren sind darauf gebaut. „Wenn Du Sextius liest, wirst Du sagen: 'er lebt, lebt mit voller Energie, er ist frei, ist übermenschlich, er erfüllt mich mit ungemeinem Selbstvertrauen'." Ein andermal erklärt er von einem Schriftsteller, daß er auf unser Inneres wirke, weil er selber etwas in sich habe. Er macht dabei nach zwei Seiten hin Front: gegen die lediglich fürs Ohr arbeitende Rhetorik und gegen die Dialektik und Verstandesbildung, derzufolge „die Philosophie

[1]) ib. ep. 121, 4. 32, 1. 6, 5. 8, 2. 34, 1 ff. cf. 20, 1. 27, 1 ff. 68, 8 f. 6, 1 ff. (cf. 7, 10. 94, 48. 7, 8). 72, 36. 96, 2. 1, 4. 76, 1. 83. 108, 13 f.

[2]) ep. 107, 11.

Philologie geworden ist".[1]) Seine Philosophie will leben lehren, er will „nicht imponieren, sondern überzeugen".[2]) So muß die Art von Lebendigkeit, die er in der Form der Selbstdarstellung bringt, sich wiederfinden in dem Gebilde seines Stils: er selber hat das griechische Sprichwort 'Wie des Menschen Art, so seine Rede' ausführlich mit Bezug auf die Sitten der Zeiten und des Individuums entwickelt und die psychologische Begründung gegeben, daß das über den Stil entscheidende „ingenium" in seiner „Färbung" durch die Gemütsverfassung (animus) bestimmt werde.[3])

Dieses Verhältnis der Ausdrucksweise zur Persönlichkeit ist bei ihm nicht ganz durchsichtig, obwohl es gerade bei ihm, entsprechend der fortgeschrittenen Individualisierung, ganz anders obwaltet als das bei den Vertretern der antiken Kunstprosa infolge der feststehenden und nicht nach der Persönlichkeit, sondern nach der Literaturgattung variierenden Stilformen die Regel ist.[4]) Wenn Seneca immer wieder behauptet, daß es ihm in erster Linie auf überzeugenden Ausdruck seiner Empfindungen, nicht auf Zurschaustellung seiner rhetorischen Kunst ankomme, so muß Wahrheit darin sein, und die mächtige Wirkung seiner Schriften bestätigt das; denn sie ging nicht nur durch das Mittelalter, sondern noch gesteigerter in der Renaissance fort, also in einer Zeit, wo man gewiß einen Autor nicht bloß nach seinem stofflichen Gehalt schätzte. Seneca wollte ein originaler Schriftsteller sein,[5]) wollte frei erscheinen von aller Schulphilosophie, so frei, daß er als Stoiker die tägliche Spruchweisheit seiner Briefe durchgängig von Epikur entnahm: zum Erweis, daß die philosophische Lehre keine Spezialität, sondern etwas allgemein Menschliches, „von der Natur selber diktiert", ist. Daß er modern schrieb, wie die großen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts es taten, die doch gleich ihm eine simple, kunstlose Sprache für die Darbietung der Wahrheit forderten, ist noch nicht das Persönliche, und eine allgemeine Charakteristik seines Stils, der damals der moderne Stil war, also viel Typisches haben mußte, kann daher nur den Untergrund zeigen wollen, der für das Empfinden der Zeit nicht so stark wie für uns hervortreten mochte. Wohlgefügter Zusammenhang ist in allem da und zuweilen sogar breit ausladend, aber es schiene trivial, ihn direkt herauszustellen; das subjektive Bewußtsein soll in Tätigkeit kommen und ergänzen

[1]) ep. 64, 3. 100, 2. 11 u. a. 108, 24 cf. 114, 3. 82, 7. 20. 87, 41 u. a.
[2]) ep. 82, 20 u. a.
[3]) ep. 114 u. 115. Vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa S. 306. Über die Geltung des Sprichworts: οἷος ὁ τρόπος, τοιοῦτος καὶ ὁ λόγος ebenda S. 11 f.
[4]) Vgl. E. Norden a. O.
[5]) Vgl. bes. ep. 33, 7 f. 45, 4 f. 64, 7.

müssen, der Ausdruck schiene farblos und ohne Nerv, wenn er den inneren Verlauf durch die Form, etwa durch rollende Perioden, festlegte; dafür werden die einzelnen Teile, jeder für sich, aufs genaueste bearbeitet, damit in ihnen kein Stückchen Raum leer bleibe, jeder Gedanke wird so konzentriert und möglichst bezeichnend ausgeprägt, daß der Inhalt die Form zu sprengen droht, und diese Spannung entladet sich dann, indem die Glieder, die äußerlich nur durch die Mittel der rhythmischen Prosa unter sich verbunden sind, in einer sentenziös zugeschliffenen Spitze zusammengefaßt werden.

Bei einer solchen Stilisierung mußte die individuelle Nuance das Wesentlichste sein,[1]) und da wir sie kaum noch durch das Typische dieses Stils hindurchzuhören vermögen, ist uns die Wahrheit der Empfindungen so schwer nachfühlbar. Man spürt doch in der Schreibweise so gut wie in jener „inneren Form", die wir skizzierten, eine Absicht, die Vorgänge, das Werden mehr als das Sein herauszuholen, ein echtes Bestreben, das freilich nur an der verstandesmäßigen Außenseite der Technik greifbar wird. Die Intention aber hat Seneca selber einmal ausgesprochen. Er macht sich das Wort eines seiner stoischen Lehrer zu eigen, daß es reizvoller sei, sich einen Freund zu schaffen, als ihn zu besitzen, wie für einen Künstler das Malen mehr Reize habe als das Fertiggemalthaben. „Die gespannte Erregung, die ganz mit dem eigenen Werk beschäftigt ist, hat etwas ungemein Angenehmes, das gerade in diesem Beschäftigtsein liegt. Nicht den gleichen Genuß hat der, der die Hand vom vollendeten Werk genommen hat" — da genießt man wohl „die Frucht seiner Kunst", aber nicht „die Kunst selbst".[2]) Aus solchen Erwägungen heraus hat er für diesen Moral-Traktat die Briefform gewählt. Als Pädagoge setzt er dabei voraus, daß seine Leser guten Willens sind. Den guten Willen oder den sittlichen Affekt erst zu wecken, das würde, so erklärt er, eine andere, den Volksrednern abzulernende Form erheischen. Die Briefe dagegen wollen „allmählich", „vertraulich" in die Seele dringen, gleich Samenkörnern, die „auf einen geeigneten Boden fallend, ihre Kraft entfalten und aus ihrer Winzigkeit hoch und breit aufwachsen". Jenes Wort Heraklits: 'Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt', geht hier in eine Literaturform für die Seelenleitung ein. Seneca begründet so die Bedeutung der von ihm gewählten Briefform: „Die

[1]) Wenn man Senecas Stil in seiner Modernität aufgehen läßt, so ist die Folgerung notwendig, daß er mitten in seiner Bewußtheit über sich und seine Sprache eine Schreibweise, die er an den Pranger stellt, selber übt. Vgl. Norden a. O. S. 310 f.
[2]) ep. 9, 7.

Vernunft liegt nicht breit vor Augen, wenn Du sie anschaun möchtest; sie wächst im Wirken."[1])

Dies scheint im Widerspruch zu stehen zu der Beobachtung, die wir vorhin machten, daß es dem Stoiker mehr auf das Resultat als auf den Prozeß ankommt. In der Tat liegen hier gegensätzliche Tendenzen vor, die eine statisch, die andere dynamisch, und im ganzen genommen behält die erstere die Oberhand. Unter dem Gesichtspunkt der Autobiographie angesehen, bedeutet das eine Grenze der durch Seneca repräsentierten philosophischen Stellung zum Leben: so nahe er uns an den Gedanken heranzukommen scheint, die Erhebung des Menschen zur Persönlichkeit und Freiheit als einen geschichtlichen Vorgang darzustellen, der in der Entwicklung des Individuums durch die Zeit hindurch verläuft, dieser Gedanke bleibt doch außerhalb des Horizonts. Man kann mehrfach beobachten, daß die Ansätze für eine solche Bildungsgeschichte vorhanden sind. So z. B. bei dem Hauptthema der Ethik, der Überwindung der Leidenschaften. An diesem wesentlichen Punkt wird der Lehrgang sogar bis zu einer Stufe zurückerstreckt, die den Gegenpol zu der stoischen Lebensregelung bildet. In einem der ersten Briefe rät Seneca dem Freunde die Technik an, sich von einer Gemütsbewegung zu befreien, indem man eine andere gegen sie ins Spiel setzt, z. B. „die Furcht durch Hoffnung ins Gleichmaß bringt"; das gilt ihm als eine „Wiederbelebung mittels gelinder Arzneien", deren er sich eigentlich zu schämen hätte, ein „Austreiben des Lasters durch ein anderes", zulässig nur bei noch unerreichter Geistesstärke. Bald darauf beginnt dann eine Epistel, ehe sie den normalen „Weg zur Affektlosigkeit" durch die Vernunftregel angibt, mit der Abweisung jenes unstoischen Mittels.[2]) Aber derartige Unterscheidungen, die sich zu einer stufenweisen Darstellung der seelischen Entwicklung hätten verwenden lassen, werden geflissentlich nicht zur Grundlage der Komposition genommen, und nur insofern ist ein Fortgang ohne Konstruktion herauszufinden,[3]) als die ersten Briefreihen mehr protreptisch, auf die allgemeine verschiedentliche Ermahnung zur philosophischen Lebenshaltung gerichtet sind und daher in realen Beziehungen zu dem im Freunde vorgestellten Jünger verlaufen, während späterhin die Selbstdarstellung der stoischen Persönlichkeit den Charakter von Meditationen und Essays annimmt; das immer neu

[1]) ibid. 38, 2: (verba) seminis modo spargenda sunt, quod quamvis sit exiguum, cum occupavit idoneum locum, vires suas explicat et ex minimo in maximos auctus diffunditur. Idem facit ratio; non late patet, si aspicias; in opere crescit.

[2]) Vgl. ep. 13, 11 ff. mit 24, 1.

[3]) Vgl. Peter a. O. S. 236 f.

ansetzende Vorgehen der brieflichen Tugendanleitung wird, wie der dogmatische Stoff sich vordrängt, zur Thesenbehandlung und predigtartigen Diatribe, sodaß die persönlichen Anknüpfungen oft nur noch rhetorische Figur sind.

So stehen die Briefe im Grunde nicht nach-, sondern nebeneinander: die sittliche Persönlichkeit bringt ihr selbständiges Wesen auf die Weise zum Ausdruck, daß sie eine persönlich geformte Anschauung der allgemeinen sittlichen Welt auf die stoischen Ideen aufbaut und immer wieder im einzelnen und mit der leidenschaftlichen Wendung gegen den Verfall der Sitten den Weg aufzeigt, in welchem die spröde Vernunftregel in die realen Lebensbedingungen übergeführt wird. Das ist nicht die eigene Form Senecas, sondern eine Form der stoischen Persönlichkeit insgemein. Sie ruht so fest im Gleichgewicht, daß der Schriftsteller die logische Folge der Probleme durch unterhaltende Abwechslung ersetzen kann.[1]) Aber wenn solchermaßen der statische Begriff der Persönlichkeit das ganze Werk zusammenhält, so wirkt doch mitten darin ein Sinn für die Aktivität der sittlichen Arbeit, die Seneca selbst so beschreibt: „Also möchte ich sagen: der ist der Glücklichere, welcher mit sich selbst keine Mühe hatte; ein größeres Verdienst um sich selbst aber hat sich der erworben, der die Ungunst seiner Natur überwand und zur Weisheit sich nicht hinleitete, sondern heraus- und emporriß. Du darfst glauben, daß eine so harte, auf Arbeit an sich selbst angewiesene Geistesart auch uns geworden ist: unser Weg geht durch Widerstände. So ringen wir denn und rufen fremde Hilfe an!"

In ähnlichem Sinne sagt er einmal, daß er seine Schriften so gelesen wissen wolle, „als ob er das Wahre noch immer suchte, nicht schon wüßte, und zwar unbeugsam suchte".[2]) Das bringt wieder Bewegung in die Gleichförmigkeit der stoischen Tugendübung, dergemäß der Mensch durch ständiges Sichbewußthalten über die eine, aber „immer frischbleibende" Angelegenheit in „täglicher Betrachtung" und „anhaltendem Streben" sich die Wahrheit der göttlichen und menschlichen Dinge „einzuimpfen" hat ,indem er sie, „obwohl er sie weiß, immer von neuem ergreift und oft auf sich selber anwendet": so soll er formend, gewöhnend, festigend „den guten Willen zur guten Gesinnung" erheben und „das Schicksal zum Eigentum der Person machen", privatam facere fortunam.[3])

Dieser stoische Typus der Selbstdarstellung, die in die abstrakte Innerlichkeit zurückgeht, konnte doch einem so komplizierten Menschen wie

[1]) Vgl. H. Peter a. O. S. 230.
[2]) ep. 52, 6. 45, 4.
[3]) ep. 16, 1. 118, 4 f. 110, 8. 90, 45 u. a.

Seneca nicht genug tun. Er ergänzte sie durch ein anderes Verfahren, das seinen Briefen hie und da eine subjektive Nuance gibt. Er liebt es, sich am Anfang eines Briefs in einer Situation aus seinem täglichen Leben zu zeigen, auf einer Spazierfahrt, einer Reise, im Badeort, in der Unterhaltung mit Freunden. Das ist nicht bloß überraschende Einkleidung und rhetorische Inszenierung — deren unpersönliche Art kann man in den „Attischen Nächten" des Aulus Gellius (um 169) studieren, der einen Haufen von Lesefrüchten in reale oder fingierte Vorkommnisse hineinzwang, um dem zeitgemäßen Verlangen, nicht bloß Stoff, sondern Erlebtes zu sehen, entgegenzukommen —: Seneca beobachtet sich in dergleichen Situationen und läßt aus den jeweiligen Empfindungen die moralischen Reflexionen hervorgehen. So konstatiert er z. B. bei der Durchfahrt durch einen schmutzigen, staubigen Tunnel eine plötzliche „nicht schreckhafte Veränderung" seines Befindens, die nichts von einer Gemütsbewegung an sich hat, und erklärt daraus den Satz, daß auch der Weise nicht gegen physisch bedingte Stimmungen gefeit ist. Oder eine Betrachtung über den Lebenswert des Greisenalters führt er mit einer humorvollen Szene ein, in der er auf einem alten Landgut von allen Seiten, von Menschen und Dingen mit der Mahnung an die eigene Hinfälligkeit überfallen wird. In menschlich schönen Zügen läßt er sein Verhältnis zu seiner Gattin erblicken, die herzliche Sorge der beiden um einander, und entwickelt so die gemilderte Lehre der stoischen Moral über die Zulässigkeit edel menschlicher Gefühle. Man sieht ihn beim Studium, im philosophischen Gespräch, dessen Inhalt dann etwa so eingeführt wird: Nie habe ich das so erkannt wie heute, wo wir — etwa über Plato — sprachen. „Im Landhaus des Scipio Africanus schreibe ich Dir dies, nachdem ich seinen Manen und dem Altar Verehrung bezeugt, den ich für das Grabmal dieses Großen halte" — so beginnt ein Brief, der an dem Bilde Scipios und seiner Lebenshaltung den sittlichen Tiefstand der Gegenwart mißt.

Wenn von Chrysipp das Wort umlief, die ewigen Besuche brächten einem den Tod, so erklärt Seneca, er wolle des Todes sein, wenn wirklich für die Vertiefung in sich selbst und in die Studien die Stille so nötig sei, wie man gemeiniglich annehme; so stellt er sich in seiner Zurückgezogenheit mitten in Bajä dar, malt den Lärm der Bäder und der Straße im humoristischen Stil aus und führt speziell alles auf, was er von Geräuschen ohne Störung vertragen gelernt hat: Kutschengerassel, Zimmerleute im Haus, Sägen in der Nachbarschaft, Instrumentenhändler, die ihre Flöten und Trompeten zur Probe „nicht blasen, sondern ausschreien", usf.; er beobachtet dabei die Tatsache, daß ein kontinuierliches Ge-

räusch weniger lästig ist als ein ab und zu unterbrochenes. Sich mitten im Menschengetriebe seine Einsamkeit schaffen, ist eine verfeinerte Form der persönlichen Kultur, und dem entspricht auch die Art, wie Seneca zur Natur flüchtet oder vielmehr solches Natursuchen halb ernst, halb spielend in seinem Leben zeigt. Er schildert die Freuden einer zweitägigen Reise, auf der er den Reiz des Natürlichen auskostete, ohne Gepäck, ein Bauernwagen zum Gefährt, frugales Essen, eine Matratze als Lager; er muß gestehen, daß er wegen dieser „Frugalität" unwillkürlich errötete, wenn eine Karosse vorüberkam, daß er also „noch nicht genug fortgeschritten" und sein Urteil über das Naturgemäße noch nicht zur unerschütterlichen Gesinnung geworden ist: die Strafpredigt, die er dem Luxus der Vorüberfahrenden hätte halten sollen, kann er nun erst nachträglich geben.[1]) Sieht man von diesem moralisierenden Ende ab, so ist hier die Art von persönlichem Ton, die dann in Petrarcas Briefen und Montaignes Essays sich frei entfaltete.

Die Originalität Senecas beruht nicht auf einer Neuheit seines Ideals von philosophischer Lebensführung, sondern auf der freien schriftstellerischen Gestaltung dieses Ideals. Aber eben diese ist ein Werk nicht nur der Kunst, sondern zugleich der Philosophie, die der Persönlichkeit das formende Bewußtsein von sich selbst verlieh. Dieses persönliche Ergreifen der Lebensprobleme gibt nun auch den Idealbegriffen einen veränderten Charakter: die philosophische Besinnung wird zur religiösen Kontemplation durch die gefühlsmäßige Art, wie die Beziehung zu den Idealen erlebt und wiedergegeben wird. Inmitten der verstandesmäßigen Arbeit, die aus der Beziehung der Wirklichkeit auf den Gedankenzusammenhang der Ethik die Forderungen für das sittliche Handeln entwickelt, macht sich bei Seneca dieses Verhalten geltend, dem die geistigen Mächte lebendige Gestalt gewinnen, sodaß der Mensch mit ihnen in Verkehr treten und mit einem Totalgefühl von ihnen sich erfüllen kann.

In dieser veränderten Stellung zur geistigen Welt gelangt die religiöse Stimmung der Zeit recht eigentlich zum Ausdruck, eigentlicher als in den Betrachtungen Senecas über die normale Schwäche des sittlichen Willens und die Wesenlosigkeit der empirischen Welt; und die bei ihm bemerkbare Umbildung der stoischen Metaphysik[2]) ist ein Reflex dieser Erfahrungsweise, die vom Religiös-Moralischen aus zu einer anderen Bestimmung der Gottesidee führen mußte. So zeigen diese „moralischen Briefe" die Vertiefung der Selbstdarstellung in der Richtung, in der sich

[1]) ep. 57. 12. 104. 83. 86. 56. 87. cf. 61. 64. 49. 53. 70 u. a. — 25, 7 (Epikur).
[2]) Zeller, Philosophie der Griechen III 1[3] S. 704 ff. III 2[4] S. 255.

dann die Autobiographie im vierten Jahrhundert zur Darstellung des religiös-metaphysischen Lebenszusammenhangs erhob; diese für den Fortgang der Selbstbesinnung grundlegende Bedeutung bleibt ihnen, soviel auch von dem Inhalt aus der Arbeit des voraufgegangenen Jahrhunderts, zumal des Posidonius, stammen mag. In der Anschauung der Tugend, der göttlichen Welt, des großen Menschen läßt Seneca dieses religiöse Verhalten an seiner Person gewahren.

Die Bekämpfung der Affekte, das Analysieren und Prüfen des eigenen moralischen Standes gilt ihm nicht als die einzige sittliche Aufgabe. Daneben stellt er die Kontemplation des „Schauspiels der Natur" als jenen anderen Weg des Geistes, sich vom Irdischen zum Göttlichen emporzuheben; es ist die ewige Quelle von Religiosität, die Aristoteles in das wissenschaftliche Zeitalter hinein gerettet hatte. [1]) „Das ist die Freiheit des Geistes; das ist sein Entschweifen": es ist ein Erfassen des „Ganzen" in „all den mannigfaltigen, großen, göttlichen Dingen", nie ist der Weise „mehr tätig" als bei solcher Betrachtung. Wir denken an Spinozas Wort: cum contemplamur agimus. Seneca spricht es als seine Erfahrung aus, daß, wo die Kontemplation geübt wird, kein Selbstüberdruß mehr aufkommen kann. „Mir pflegt die reine Betrachtung der Weisheit viel Zeit zu füllen: voll Erstaunen schaue ich sie an und ganz so auch zuweilen die Welt selbst, die ich oft gleichsam als ein neuer Zuschauer gewahre." Da kommen die ewigen Fragen nach dem Grund und Zusammenhang dieser Welt und des eigenen Daseins. „Ich sollte nicht wissen wollen, woher ich gekommen? ob ich nur e i n m a l dies mitanzusehen habe, oder öfter werde geboren werden? wohin mein Weg von hinnen führen wird?" In ähnlicher Fassung erscheinen diese Fragen als Motto mancher späteren Selbstbiographie.

Auch die Tatsachen der moralischen Erfahrung werden für Seneca zu einer Quelle von Religion. Die stoische Weltansicht hatte die Gewißheit von der Gottesverwandtschaft des Menschen mit der naturphilosophischen Lehre begründet, daß die Vernunft in uns vom gleichen Wesen wie die Gottheit ist, die die Welt durchwirkt. Das Wertverhältnis der im Weisen rein sich darstellenden Vernunft zu der Gottheit wurde von Seneca auf die scharfe Formel gebracht, daß „der Weise mit Gott auf gleicher Stufe lebt", ja ihm „in einem voran ist: Gott verdankt seine Furchtlosigkeit seiner Natur, der Weise sich selbst" — eine Wertungs-

[1]) Arist. fr. 10 Rose. Vgl. Zeller. Philos. der Griechen II 2 S. 793 ff. Cicero, de nat. deor. II 37 (Aristoteles); 5, 15 (Kleanthes); 6, 17 (Chrysipp); 41, 127: est enim animorum ingeniorumque naturale quoddam quasi pabulum consideratio contemplatioque naturae u. a.

weise, die er ähnlich auch gegenüber dem Naturzustand anwendet, den er als goldenes Zeitalter mit „frisch von den Göttern" kommenden Menschen betrachtet, aber wegen der auf Unwissenheit beruhenden Unschuld der hohen Namen Weisheit und Tugend nicht wert findet. Durch diesen moralischen Idealismus wurde der Gottesbegriff bestimmt; das Prädikat „göttlich" wurde ein rein moralischer und zwar der höchste moralische Begriff und konnte so zur Zeichnung der über die normale menschliche Sphäre hinausreichenden Seelengröße des stoischen Weisen verwandt werden. Indem nun dieses gesteigerte moralische Bewußtsein sich erleuchten ließ durch die Lehren Platos von der Abkunft der Seele aus der intelligiblen Welt, war das Hervortreten der vollendeten Sittlichkeit in der empirischen Welt als Erscheinung von etwas Göttlichem zu erfassen, und eine romantische Religiosität mochte sich da hineinlegen und in einem moralischen Phänomen ebenso wie in der Natur die Gottheit verehren. [1]) Es ist eine der schönsten Stellen aus Senecas Werk, fast einen ganzen Brief füllend (41), dem man die Überschrift gegeben hat: „Der Gott in uns." Es ist ein historisches Dokument: man kann hier sehen, wie die römische Vorstellung von dem Genius des Individuums mit dem von den griechischen Philosophen errungenen reinen Gottesbegriff verschmilzt.

„Nicht ziemt es sich, zum Himmel die Hände zu erheben oder den Tempelhüter anzuflehen, uns an das Ohr des Götterbildes heranzulassen, als würden wir auf die Weise eher erhört: Gott ist dir nahe, ist um dich, in dir... Heilig ist der Geist, der seinen Sitz in uns hat, unser Beobachter und Wächter in Gutem und Bösem... Ohne einen Gott ist niemand ein guter Mensch... Wenn du in einen Hain mit dichten, uralten Bäumen von ungewöhnlicher Höhe trittst, wo die Zweige sich übereinander breiten und wie eine Decke den Himmel unsichtbar machen, so wird dir der hohe Wuchs des Waldes, die Heimlichkeit des Orts und das Staunen über den dichten ununterbrochenen Schatten in freier Luft den Glauben an die Gegenwart eines göttlichen Wesens erwecken. Ein Felsengewölbe, das mit völlig ausgezehrtem Gestein einen darauf ruhenden Berg in der Schwebe hält, nicht von Menschenhand gemacht, sondern durch natürliche Ursachen so weit ausgehöhlt, wird dich in einer Ahnung von göttlichen Dingen erbeben machen. Wir verehren die Quellen großer Ströme... Wenn du einen Menschen siehst, der unerschrocken in Gefahren ist, unbeirrt von Begierden, glücklich inmitten der Widrigkeiten, mitten in Stürmen ruhig, der die Menschen von einer

[1]) Über die Empfindsamkeit für die Natur vgl. A. Biese, die Entwicklung des Naturgefühls bei den Römern (1884). S. 127 ff.

höheren Warte aus, die Götter mit sich auf gleicher Höhe sieht: wird es Dich nicht ankommen, ihn zu verehren? ... Wie die Strahlen der Sonne zwar die Erde treffen, aber dort sind, von wo sie entsendet werden, so pflegt eine große, heilige Seele, die herabgesandt ist, damit wir das Göttliche näher erkennen, zwar Umgang mit uns, aber sie bleibt an ihren Ursprung verfestigt: sie läßt nicht von dort, dorthin schaut und strebt sie, in unserer Welt weilt sie wie ein besseres Wesen. Und welches ist diese Seele? Eine solche, die nur durch Güter glänzt, die ihr eigen sind." [1])

Der Idealbegriff der Tugend selber wird zur religiösen Person, nicht in abstrakter Allegorie, aber auch nicht im realen Bilde eines Weisen, sondern zusammengefaßt zu der Gestalt, die „ihr eigen wäre, wenn sie einem Blick erfaßt, auf einmal ganz sich zeigte.„ "Wenn wir in die Seele eines sittlich guten Mannes zu blicken vermöchten, o welch herrliche, weihevolle, in ruhiger Größe strahlende Schönheit würden wir da gewahren! hier leuchtete die Gerechtigkeit, dort die Tapferkeit, dort die Mäßigung und Klugheit." So führt er die verschiedenen Tugenden auf, Einfachheit, Selbstbeherrschung, Ausdauer und Nachsicht, Güte, Liebenswürdigkeit, Humanität, Vorbedachtheit, Anmut und Feinheit, Hochsinn vor allem. „Wenn jemand diese Gestalt sähe, höher und strahlender, als was man in der Menschenwelt zu sehen gewohnt ist, würde er nicht wie über das Kommen eines göttlichen Wesens erstaunt stille stehen? und im stillen beten: Möge der Anblick keine Sünde sein. Dann, wie die lockende Güte ihrer Mienen ihn zu ihr hinzieht, wird er sie anbeten und zu ihr flehen ... Sie wird uns beistehen und helfen, wenn wir sie verehren wollen. Verehrt aber wird sie nicht durch fette Stieropfer und Gold- und Silberweihung und Schatzgaben, sondern durch den frommen rechten Willen." [2])

Und noch ein Letztes bringt Seneca hier als seine Erfahrung zur Aussprache. Die Zeit, in der er mit seinem Verlangen nach originaler produktiver Leistung lebte, war erfüllt von dem Gefühl der Abhängigkeit von einer großen geschichtlichen Vergangenheit, in der alle wertvolle geistige Arbeit vollendet schien. Die erdrückende Wirkung, die von da

[1]) ep. 41. Die fortgelassenen Sätze betreffen die göttliche Unterstützung und Hilfe; sie waren fortzulassen, weil sie ohne eingehende Interpretation von den christlichen Vorstellungen her mißverstanden würden; auch der „helfende" Gott hat einen anderen Sinn, wo der göttliche Teil im Menschen selbst als sein eigentliches selbstherrliches Wesen da ist: es gehört das nicht in eine christliche Demut-Sphäre, sondern in den moralischen Vorsehungsglauben, von dem aus Cicero, De Natura Deorum II c. 66 sagt: Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit.
[2]) ep. 66, 6 f. 115, 3 ff.

auf Literatur und Leben ausging, ist einer der sinnfälligsten Züge in dem Bilde der alternden Welt. Die positive Kraft, die Erweiterung der Seele, die aus der historischen Bedingtheit zu gewinnen ist, konnte im Altertum sich so schwer aufringen, weil die übermächtige klassische Denkform von Plato und Aristoteles her eine unserem geschichtlichen Verstehen entgegengesetzte Stellung zum zeitlich Werdenden durchgesetzt hatte: wo etwas Höchstes in der persönlichen Existenz oder in den Werken des Menschen erreicht schien, war es in dem gleichbleibenden, feststehenden, für unser Wirklichkeitsgefühl transzendenten Zusammenhang des wahren Seins zu verfestigen. [1]) Bei Seneca wird deutlich, daß das religiöse Verhalten auch an diesem Punkte ein Erfassen von Lebenswerten zur Vertiefung des Eigendaseins bewirkte. Wir sahen, daß er die großen moralischen Persönlichkeiten als Bildungskräfte in seine Erziehungsmethode einbezog: nun werden sie ihm durch dieselbe Wendung, mit der er in der Naturphilosophie einen Stoff für die religiöse Kontemplation fand, zum Mittel der Steigerung der eigenen Existenz. Wer im Streben nach der Weisheit mit ihnen Umgang pflegt, lebt nicht nur sein eigenes Leben, sondern gewinnt den Gehalt der Vergangenheit hinzu, „kein Jahrhundert ist großen Geistern verschlossen, keine Zeit dem Gedanken unzugänglich", durch das „Zusammenfassen aller Zeiten in Eine" wird das kurze Leben lang; wir können „mit Sokrates disputieren, mit Karneades zweifeln, mit Epikur die Ruhe suchen, mit den Stoikern die menschliche Natur überwinden, mit den Kynikern über sie hinausschreiten."

Die „Alten", deren Erbgut immer weiter zu vergrößern und vor allem fruchtbar fürs Leben zu machen ist, „müssen verehrt und wie die Götter gefeiert werden". „Ich sollte von den großen Männern nicht Bilder besitzen zum inneren Ansporn und ihre Geburtstage begehen? Sollte ihre Namen nicht immer ehrend nennen? Die Verehrung, die ich meinen Lehrern schulde, schulde ich auch diesen Lehrern des Menschengeschlechts, von denen die Anfänge dessen, was ein so großes Gut ist, ausgegangen sind... Die beiden Cato, Lälius den Weisen, Sokrates zusammen mit Platon und einen Zeno und Kleanthes sollte ich ohne die höchste Ehrerbietung in mein Inneres aufnehmen? Ich verehre sie in der Tat und erhebe mich immer bei diesen großen Namen." Aus solchen Empfindungen heraus urteilt Seneca über den Wert des Nachruhms. „Das Andenken der großen Männer ist nicht minder förderlich als ihre Gegenwart." Er läßt die dialektischen „Spielereien" mit der Frage, ob

[1]) Vgl. oben S. 199 ff.

der Nachruhm ein Gut sei, fallen, nachdem er sie abgehandelt hat: „Sage vielmehr, wie natürlich es ist, seinen Geist ins Unermeßliche zu weiten. Etwas Großes, Adliges ist der menschliche Geist: keine Grenzen läßt er sich setzen, als die ihm mit Gott gemeinsam sind.“ [1])

EPIKTET

Ganz anders, einfach und fest, fast robust sind die Züge Epiktets. Wir haben sie in einem direkten Abbild in Nachschriften von Vorträgen, wie er sie in der gewöhnlichen griechischen Umgangssprache vor der Jugend zu halten pflegte, die zu ihm in die Provinz pilgerte. So steht er mitten in seiner wirklichen Tätigkeit vor uns. Ein Freigelassener, ohne Eigennamen — sein überlieferter Name ist ein Beiname, der wenig besagt —, in Phrygien geboren (um 60 n. Chr.), in Rom noch vor seiner Freilassung ein Schüler des Stoikers Musonius, unter Domitian aus Rom verbannt mit den anderen Philosophen, die gegen den Despotismus Front machten (90 n. Chr.), kein Schriftsteller, aber ein gewaltiger Redner oder vielmehr Laienprediger: erscheint er uns wie die Verkörperung der moralischen Vernunft, die an keine Schranken der Zeit, des Ortes, der Nation gebunden ist. Wer zweifeln möchte, ob die schlichte männliche Vernunft einen lebendigen Menschen ganz zu tragen vermag, soll sich aus Epiktet eine andere Einsicht über die Möglichkeiten der Persönlichkeitsbildung holen. Bei ihm ist kein Außenwerk, keine Gefühlsbeschreibungen, nichts Gewolltes oder Sentimentales: er vermag es die klaren Vernunftregeln selber mit Blut zu füllen. Der eine stoische Gedanke, daß der Mensch innerlich frei wird, wenn er sich auf das zurückzieht, was in seine Macht gegeben ist, alles Äußere als gleichgültig erachtet und seinen sittlichen Willen in den natürlichen, das heißt vernünftigen Zusammenhang des göttlichen Ganzen eingeordnet weiß, schließt ihm das Leben an jedem Punkte auf. Er hat diese mächtige einfache Überzeugung und gibt sie hinaus als einen Glauben, der froh macht. Daraus entspringt eine eigene Art von Unmittelbarkeit, die ihn, der nichts an der strengen Stoa ändern und nicht so wie Seneca produktiv sein wollte, doch so original und herzerfrischend macht.

Er gibt sich ohne Rückhalt und kunstlos auf jede Frage, die man an ihn stellt, bei jedem Lebensverhältnis oder Vorkommnis im Hörsaal, das er zur Sprache bringt, aber dieser Eindruck kommt nicht durch eine innere Beweglichkeit zustande, durch die seine impulsive Natur sich in den verschiedenen Momenten in dem natürlichen Wechsel der Stimmun-

[1]) ep. 102, 1 u. 21 ff. 64, 7 ff. cf. de brevitate vitae 14 ff. cf. ep. 122, 3: extendamus vitam: hujus et officum et argumentum actio est.

gen zeigte und so allmählich sich rundete, sondern er ist immer der gleiche; was er heraussprudelt, geht immer von den wenigen Maximen aus, in denen er die ganze Lebensweisheit für eine kritische Lage beisammen hat; nichts Persönliches kommt zutage, das an geheime Dinge rührt, weil alles hell und offen ist. Er redet von den abstraktesten Tugendforderungen wie von selbstverständlichen Dingen, die jeder Mensch müßte erfüllen können. Er hat etwas Demagogisches, wie er denn auch aufs Elementare: Denkt ans Heil Eurer Seele! geht. Er ist radikal, scheinbar hart in den Konsequenzen und schneidet jede im Gefühl gestiftete Verbindung von Menschen und Gütern einfach durch, wenn sie ihm als eine Behinderung der Eigenmacht der Person vorkommt; die Unbedingtheit, mit der er, der frühere Sklave, ohne Weib und Kind in der Welt stand, half ihm dabei.

Er behauptet wirklich, daß es menschenmöglich sei und stellt es als sittliche Forderung auf, daß man sich um der Unabhängigkeit willen während eines Gefühlsvorgangs in kühle Distanz zu sich selber stelle und bei den Freuden, die er nicht negieren will, immer einen Gedanken zur Gegenwirkung unterhalte. „Was ist daran schlimm, wenn du mitten im Küssen deines Kindes lispelst: morgen wirst du sterben? Ebenso zum Freunde: morgen wirst du abfahren, du oder ich, und wir werden uns nicht mehr sehen." In allen Verhältnissen der Menschen zueinander, selbst in dem von Eltern und Kindern ist nur auf die Vernunft etwas zu bauen: der Egoismus, diese Grundtriebkraft des Menschen, muß selbstverständlich alles zerstören, solange er „tierisch" ist; nur wenn er sich durch die Erkenntnis leiten läßt, daß keine äußeren Güter einen Wert für das Individuum haben, wird er zu Freundschaften fähig, weil nicht er, sondern die falschen Wertvorstellungen die Krankheitserreger waren. Und ebenso selbstverständlich ist für ihn, daß, wer sein eigenes wahres Glück verfolgt, eben dadurch seine Rolle in der menschlichen Gesellschaft am besten erfüllt.

Aber das kommt bei Epiktet nicht als Kraftanstrengung, nie ist er mühselig, sondern immer sogleich im Zug. Er packt alles möglichst geradezu an, ohne die feinen psychologischen Griffe. Er ist in dieser Unberührtheit von aller Problematik das Prototyp für den glücklichen Verstandes- und Lebensmut, der sich in der Autobiographie der Aufklärung, in puritanischer Sphäre, mit ganz ähnlichen Darstellungsmitteln als sie ihm Natur waren, ausgesprochen hat. Er kommt aus einem Jugendland in diese alternde Welt, er bringt mit leichter Hand 'Ordnung in die unregelbarsten Materien', er behält den Gleichmut seines Wesens,

während er ungemein lebhaft, sinnfällig ist. In den nächsten, engsten Kreisen setzt er ein, in tausend Einzelfällen; an den Erlebnissen des Alltags, die den „Toren" zu Tragödien oder Romanen werden, soll die Vernunft sich üben, die Dinge zu sehn, wie sie wirklich sind, und sie so zu wollen, wie sie naturgemäß geschehen, um schließlich auch das große Schreckgespenst, den Tod, in die Gewalt zu bekommen. Er glaubt daran, daß sich das Leben zu jeder Zeit systematisch vom Willen mit Erfolg bearbeiten läßt, und zeigt eine handwerksmäßige Methode, sich von den Affekten, von Trübseligkeit, von Jähzorn zu befreien: „Bleibe erst mal ruhig und zähle die Tage, an denen du nicht zornig warst; ich pflegte mich täglich zu erzürnen, jetzt alle zwei Tage, dann jeden dritten, nun jeden vierten Tag . . .". Eine ähnliche Technik hat Benjamin Franklin sich zurecht gemacht: er erklärt als Achtzigjähriger aus dieser Art von Selbstzucht das wohlgelungene Werk, das sein Leben und Charakter war.

Auch die sprunghafte Art des Vortrags, der die Seelenverfassung der andern in sich hineinnimmt, die Diatribe, wird von Epiktet neu geschaffen, als das natürlichste, persönlichste Ding von der Welt. Man sieht ihn mit seinem lahmen Bein vor seinen Schülern, keinen Moment stillestehend, und dabei so gleichmäßig überlegen, daß keiner ihn spaßhaft nehmen kann. Er katechisiert, übt die sokratische Methode, poltert auch drauf los, wenn es sich um Abfertigung des Epikureertums, das ihm als unsittlich gilt, oder der Skepsis handelt, die ihm einfach unmöglich scheint, und man glaubt ihm die groben Argumente des Alltagsverstandes, die er dabei ins Feld führt und die man keinem andern zugute halten würde. Jetzt beginnt er mit einem bündigen Syllogismus: „Frei ist, wer lebt, wie er will. Wer will verkehrt leben? Niemand. Wer schlecht ist, lebt nicht, wie er will. Also ist kein Schlechter frei." Jetzt fährt er einen an, jetzt mimt er, macht die Sache selbst vor: „Soll mir aber mein Bein gelähmt sein? Sklave, wegen eines einzigen Beinleins klagst du die Welt an? Wirst du dich nicht dem Ganzen hingeben? Nicht das Bein preisgeben, es freudig dem, der es gegeben, überlassen?" Und wenn ihm die konkreten Lebensgüter durch die paar weiten Maschen seiner Lebensregeln hindurchfallen, so holt er doch mit den drastischen Mitteln der Diatribe seine Beispiele, Vergleiche und Bilder aus den verschiedensten Lebenssphären und Ständen, er selbst wirkt wahr, obgleich seine Reden, für sich auf den Inhalt angesehen, etwas Unwirkliches und Doktrinäres haben: er empfindet in seinem aktiven moralischen Bewußtsein die Negierung von Außendingen und Schicksal nicht als Armut,

sondern als eine positive Begründung und Verstärkung des Wertes dieses menschlichen Daseins. So schaut er auch nicht wie Seneca oder Mark Aurel in Momenten fragend aus nach einer Unsterblichkeit, sie ist ihm gar kein Gemütsbedürfnis; wir sollen dankbar und freudig sein über das Geschenk des Lebens, alle Menschen sind zum Glücklichsein geboren, das Dasein in dieser göttlichen Welt ist ein Fest.

In dieser Zuversicht ist er religiös. Wenn Seneca sich dahin steigerte, daß die Weisheit für ihn ihren Wert verlöre, wenn er sie nicht den andern mitteilen dürfte, so erklärt Epiktet, der selber dieses Apostelgefühl einfach und rein hat: „Aber sogar, wenn es so wäre, daß man durch Dichtung und Betrug dazu kommen müßte, zu lernen, daß von dem Äußeren, dem Willen nicht Unterworfenen nichts uns angeht: ich wünschte mir diesen Betrug, durch den ich dazu käme, glücklich und in Frieden zu leben." [1]) Er weist doch nicht darum das Wissen ab, weil er wie die Kyniker sich mit dem souveränen sittlichen Kraftgefühl des isolierten Individuums begnügte, sondern weil der objektive Zusammenhang von natürlichen Begriffen, auf den die Stoa die persönliche Sittlichkeit gründete, schon als sicheres Gut erarbeitet war und daher die praktische Ethik sich nunmehr auf das unmittelbare Bewußtsein stellen kann, ohne daß die festen Fäden, die ins Ganze gehen, abreißen. [2])

So erscheint der moralische Idealismus bei Epiktet in seinen einfachsten Linien, die keiner theoretischen Ableitung mehr bedürfen und ohne inhaltliche Veränderung, rein durch die Vollkraft des Erlebens, in religiöse Bilder umgesetzt werden können. Er greift auch hier wieder fest zu. Die moralische Ordnung der Welt, die göttliche Vorsehung, erstreckt sich ihm bis in die kleinsten wahrnehmbaren Dinge: eine anthropozentrische Teleologie, gegen deren Auswüchse sich unter den Römern schon Cicero, im Anschluß an Posidonius gewandt hatte[3]), und die bei den protestantischen Aufklärern nicht minder gewaltig gewesen ist. Und die Anschauung dieser göttlichen Ordnung, in die der Mensch als ein wertvolles Glied eintritt, sobald er sein Handeln auf sie baut und alles, was geschieht, unterschiedslos als naturgemäß und gut für das Ganze hinnimmt, ist ihm eine so lebendige Erfahrung, daß er die Stellung von Person zu Person in die alte stoische Beziehung des Teils zum göttlichen Ganzen hineinbringt.

[1]) Epiktet, Diss. I 4, 27.
[2]) Zeller a. O. III 1[3] S. 747 ff. rückt Epiktet zu sehr an die Kyniker heran. Vgl. dagegen auch Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. S. 10 ff.
[3]) Cicero, De Natura Deorum II 66, 167. Magna dii curant, parva neglegunt.

Das ist eine andre Art von religiöser Personifikation als bei Seneca. Er drückt die Gewißheit von der göttlichen Vorsehung mit dem einfältigsten Bilde aus, das die religiöse Sprache dafür hat: „Wer die Organisation der Welt zu verstehen vermag, ... warum sollte der sich nicht Sohn Gottes nennen? ... und Gott zum Schöpfer und Vater und Fürsorger zu haben, das sollte uns nicht herausheben aus Trübsal und Furcht?“ [1]) Seine Vorstellung von Gott läßt die Veränderung des Wirklichkeitsgefühls, das in der religiösen Bewegung sich vollzog und dann von Augustin von Anfang bis zu Ende durchgemacht wurde, gerade an dem Punkt gewahren, wo das Bewußtsein der Aktivität eine Sonderung des Psychischen vom Physischen fordert. Der Kraftbegriff, der in der stoischen Vorstellung von der göttlichen Weltseele sowohl wie von der Seele des Menschen seit alters herrschte, bedeutete physiologisches Leben, so daß das Stoffliche, so sehr es auch immer verdünnt werden mochte, mit dem Seelischen in eins gedacht war. Epiktet kommt an die Grenze dieser theoretisch nicht von ihm verlassenen Denkform, indem er den kosmischen Lebenszusammenhang schlechtweg aus den Tatsachen der inneren Wahrnehmung vorstellig macht: die Art, wie die Weltseele „alle Bewegungen“ eines Lebewesens „als ihre eigenen empfindet“, entspricht der psychischen Aktivität, vermöge deren wir, während die Tausende von Vorstellungen der mannigfaltigsten Dinge in unserem Gedächtnis sind, die Eindrücke ständig urteilend, das heißt willentlich, formen; und für unser eigenes Bewußtsein ist das allwaltende Wirken der Gottheit im Gewissen zu erfahren, das als die wesenhafte empirisch-göttliche Grundlage unseres Lebens gleich wie ein für jeden einzelnen bestellter Wächter die Gegenwart Gottes verbürgt. [2])

Auf solchem Boden wächst kein kontemplatives Verhalten, kein Allgefühl, in dem der Mensch sich selbst erhebt, sondern eine andere persönliche Stellung zum Göttlichen. Epiktet sagt es selber, indem er sich bei der Rede von der Vorsehung über seinen Beruf erklärt: „Wenn wir Verstand hätten, was sollten wir insgesamt und einzeln anderes tun als die Gottheit besingen und lobpreisen und ihre Wohltaten betrachten? ... Weil ihr Vielen blind seid, sollte es nicht Einen geben, der diese Stelle ausfüllte und für alle das Loblied sänge? was kann ein lahmer Greis auch Besseres tun, als Gott preisen? Wäre ich eine Nachtigall, so würde ich das tun, was der Nachtigall, wenn ein Schwan, was dem Schwan zukommt. Nun ich ein vernunftbegabtes Wesen bin, so muß ich Gott prei-

[1]) Epiktet, Diss. I 9.

[2]) Ebenda I 14: Epiktets Antwort, als jemand ihn fragte, wie man davon überzeugt werden könne, daß alles, was man tut, von Gott gesehen wird.

sen. Das ist mein Werk und ich verrichte es und werde diesen Posten nicht verlassen, solange es mir vergönnt ist, und auch euch zu demselben Gesange auffordern." [1])

Mit dieser Selbstbestimmung bekundet Epiktet eine Auffassung von seiner Stellung, die sich mit der konkreten Gestaltung des Prophetentums im hellenisierten Orient berührt; war doch selbst an dem Hauptherd der eigentlich religiösen Bewegung, in den christlichen Gemeinden, der Gottesdienst von der Art, daß er im wesentlichen in dem Preis und Dank an Gott aufging und die „Propheten", die hier aus der Masse der Gläubigen herausgehoben sind, als „Virtuosen des Dankgebets" zu charakterisieren sind. [2]) Aber damit endet Epiktet nicht: die höchste Aufgabe liegt ihm in der tätigen Arbeit, in dem „Auskehr auf des Nächsten heilsame Hilfe", wie diese Stufe bei den Predigern des deutschen Mittelalters heißt. Wie er dieses Ideal schildert, [3]) tritt nun vollends zutage, daß der Übergang der Philosophie in eine religiöse Haltung hier nicht durch eine Absage an das Wissen kommt, sondern aus der andern Art von Wissen, das in der inneren Erfahrung gegründet ist.

Epiktet bezeichnet den, der „durch die Tat zeigen soll, daß es möglich ist", die wahre Glückseligkeit zu besitzen ohne etwas von den Gütern der Welt sein eigen zu nennen, als Propheten, Diener, Boten, Kundschafter Gottes. [4]) Aber da ist nichts von Mystik oder Offenbarung, nichts von dem Erraffen jenseitiger Kräfte durch einen Begnadeten, das in dem religiösen Prophetentum herrscht, sondern er stellt alles rein aufs Moralische, das eben selbst jetzt religiös lebendig geworden ist. [5]) In dieser moralischen Ordnung der göttlichen Welt ist jedem Lebewesen seine bestimmte Aufgabe und Ausstattung zugeteilt: „Weißt du nicht, daß die ganze Sache wie ein Feldzug aussieht: der eine muß Wache stehen, der andere auf Kundschaft ausgehen, ein anderer muß an den Feind ..." (III, 24, 31). Wer den Beruf hat, sich als „allgemeiner Bildner und Erzieher", als „Aufseher der Menschen" über die andern zu erheben, hat die „Kennzeichen der Anführerschaft" nicht von Natur wie der Stier und die Bienenkönigin und kann seine Macht nicht wie die Tyrannen auf Waffen und Trabanten gründen, sondern er muß seines Rechtes praktisch gewiß sein durch strengste Selbstprüfung, durch die

[1]) Ebenda I 16.
[2]) A. Harnack, Texte und Untersuchungen II 1 S. 119. Zitiert bei R. Reitzenstein, Poimandres S. 220. Über die Erscheinungen des Prophetentums Reitzenstein ebenda S. 204 f. 220 ff.
[3]) Vgl. bes. auch Epiktet, Diss. III 22.
[4]) Ebenda III 1, 36.
[5]) Dies muß gegenüber Zeller III 2[4] S. 256 f. betont werden.

Selbsterkenntnis, die das moralische Maß gibt. „Wenn er erwägt, daß er für die Menschen Nächte durchwacht und gearbeitet und sich rein niedergelegt hat und noch reiner vom Schlaf aufsteht; wenn er, was er denkt, als Freund und Diener der Götter und Teilhaber der Herrschaft des Zeus denkt; wenn er überall das Wort des Kleanthes bereit hat: „Führe mich, Zeus, und du, Notwendigkeit" und: „Wenn es den Göttern so lieb ist, möge es so geschehen": warum sollte er nicht den Mut fassen, frei zu seinen Brüdern zu reden, zu seinen Söhnen, kurz zu seinen Blutsverwandten?" Es ist eine gefährliche Entscheidung; denn wer sich Falsches anmaßt, will die Ordnung der Welt stören: „Wer ohne Gott eine so große Sache unternimmt, ist ein Gottverhaßter."

Der Inhalt der Prophetenpredigt ist derselbe wie der seiner eigenen Diatriben: daß die Menschen sich auf sich selbst besinnen und die ihnen im unmittelbaren Bewußtsein gegebenen „Urbegriffe" ergreifen sollen, um sie zu Maximen ihres Lebens zu machen. Seneca hatte das Tugendideal im Bilde der schönheitsstrahlenden Seele geschaut, die wie ein Gott auf Erden erschiene. Epiktet stellt sich einen realen Menschen vor, der „nicht nur die Eigenschaften der Seele dem Volke zeigend" die Lehre von der wahren Natur des Guten verkündet, sondern auch durch seinen äußeren Habitus von dem Wert einer natürlichen, über alle Konventionen erhabenen Lebensweise überzeugt. So nennt er ihn den „Kyniker", wobei er nach der volkstümlichen Tradition, aber mit Abkehr von dem vulgären Treiben der kynischen Sekte, einen Sokrates neben Diogenes als Muster des Kynismus hinstellt. Die Freiheit des Weisen, dem keine menschliche Leidenschaft etwas anzuhaben vermag, nicht Zorn, Neid, Mitleid, Ruhm, Frauenschönheit, ist die Vorbedingung für diesen wahren Kyniker, der sich schlagen lassen muß, ohne zu zürnen, und den, der ihn schlägt, lieben soll als seinen Bruder. Sein Beruf ist nicht etwas absolut Wertvolles: in einem Staat der Weisen wird keiner den Kyniker machen wollen, wie es in dem gegenwärtigen Zustand nottut, wo man „wie in einer Schlacht lebt". Eine einnehmende Persönlichkeit muß er haben, schlagfertigen Witz selbstverständlich, einen Körper, der von den Wohltaten des Lebens in der freien Natur zeugt und seinen Worten Nachdruck gibt, nicht schmutzig, schmächtig oder bleich. Er muß sich freihalten von allen menschlich-gesellschaftlichen Banden, von Ehe und Staatsgeschäften, nicht zur asketischen Selbstzucht, sondern um in keine gewöhnlichen Pflichten verwickelt zu sein und alle Kraft sammeln zu können für sein Wirken ins Ganze, das ihm alle Menschen zu Kindern

macht, wie die Taten des Feldherrn oder die Werke des Dichters deren wahre Kinder sind.

Epiktet schränkt diesen entwurzelnden Individualismus wohl ein: der Kyniker mag die Ehe wählen, wenn sie mit einem ebenbürtigen Weib auf Liebe gegründet ist. Aber das gilt ihm als ein abnormer Fall — nicht nur, weil er sich an den Zeitsitten orientiert, sondern weil es die Schranke dieser Ethik und Persönlichkeitsauffassung ist, daß sie mit ihrem Prinzip der rein rationalen Formung des Lebens, die in jedem Moment und in jeder Situation ohne Unterschied soll ansetzen können, kein Organ hat für die kernhafte fruchtbare Kraft der Lebensbeziehungen, in denen die sittlichen Energien des Menschen wachsen und die mit heimlichen Händen auch die Werke tragen, in welchen die Persönlichkeit sich nach außen hin darstellt. —

Aber gerade in diesem bewußten Bilden und Formen, in dieser ausschließlichen Beschäftigung mit der für sich genommenen Einzelseele bestand doch die große Konzentration, die das willentliche Element des sittlichen Lebens in aller Reinheit bloßlegte. Der Mensch, der zur Persönlichkeit werden soll, muß sich zurechtfinden inmitten der ewigen Notwendigkeiten unserer Existenz; es gibt eine innere Regelung im sittlichen Werden, und die stoischen Regeln haben jedenfalls mehr Wahrheit in sich als das Auseinandergehen in Subjektivitäten. Wir verstehen freilich die Gesetzlichkeit der moralischen Welt, die bei diesem Geschehen waltet, anders als die Stoiker, denen die Ordnung der Welt, von der wir bedingt sind, unverbrüchlich in dogmatischem Wissen, das nicht mehr zur Forschung trieb, feststand und die daher den Bereich der Seele, in dem das Innerste sich formt und schafft, ganz durch zweckbewußte Entscheidungen bestimmt denken konnten. Wir finden bei ihnen viel gleiche Flächen und Höhen, wo wir unterirdische Gänge suchen und verschwinden sehen. Aber soviel tiefer auch ein geschärfter psychologischer Blick dringen mag: allen geheimen Einblicken zum Trotz bleibt die reife, fertige Gestalt einer so geformten moralischen Persönlichkeit als etwas unanrührbar Großes bestehen.

Marc Aurels Selbstbetrachtungen.

In Marc Aurels Buch „An mich selbst“[1]) leuchtet diese reife Schönheit und Güte der Seele. Hier ist nicht mehr Lehre und Rede, die an

[1]) Das Werk ist uns überliefert unter dem Titel εἰς ἑαυτόν, der auf den einer Sammlung von Gedichten Solons — vgl. oben S. 86 — zurückgeht. In lateinischer Sprache lautet der überlieferte Titel: M. Antonini imperatoris Romani et philosophie De se ipso seu vita sua libri XII.

einen Dritten sich wendet, sondern ganz hineingenommen in das eigene Innere kommt die sittliche Arbeit zu realer Anschauung: die stille Einkehr ins Selbstbewußtsein als ein Akt, der nichts will, als die Wahrheit des eigenen Lebens wahrnehmen und verwirklichen. Aus dieser Vertiefung entstand eine neue Form, die eigenste Ausdrucksform, die die innere Erfahrung sich in der Lebensphilosophie der hellenistisch-römischen Zeit geschaffen hat. Sie ist den höchsten Erzeugnissen der autobiographischen Gattung ebenbürtig und bezeichnet für uns den Endpunkt des Verlaufs, in welchem die antike Selbstdarstellung, vom Anfang her von der Rhetorik mehr als von der Philosophie getragen, sich von der ihr mitgegebenen Beziehung auf die Öffentlichkeit gelöst hat: wenn man hier von Selbstdarstellung reden darf, wo es sich nicht um ein Sichdarstellen, sondern um einen Lebensvorgang handelt, der nur, weil er schriftlich fixiert war, durch die Veröffentlichung zu einem Schriftwerk wurde.

1.

Kaiser Marcus hatte auf der Höhe seines Lebens, ein Fünfzigjähriger, etwa ein Jahrzehnt nach dem Regierungsantritt, in einer Zeit größter Gefahr, als das Vordringen der Germanen an der Nordgrenze das Reich bedrohte, mit den Aufzeichnungen begonnen, aus denen das Buch hervorgegangen ist: im Feldlager, während des Winters von 171 auf 172, bald nach dem Beginn der Markomannen-Kriege (167—175; 178—180). [1]) Mitten im Kriegslärm, fern von Rom, ohne die Gesellschaft seiner geliebten philosophischen Bücher, wollte er sich die Lebensanschauung, die er aus dem Studium der Philosophie gewonnen hatte, mit Hilfe dieser Aufzeichnungen ständig vor Augen halten, um sein Leben tagtäglich danach einzurichten. Er hat an der Gepflogenheit solcher tagebuchartigen Aufzeichnungen durch fast ein Jahrzehnt hin — die Zeit,

[1]) Eine Angabe über die Abfassungszeit findet sich nur an zwei Stellen; am Beginn des Stückes, das in der uns überlieferten Anordnung des Werkes das zweite „Buch" bildet, wo es heißt: „Bei den Quaden am Flusse Gran" und entsprechend vor Buch III: „In Carnuntum." Zu Carnuntum, in Mähren, war das Hauptquartier des Kaisers vom Jahre 171—173 n. Chr., während der Kriege mit den germanischen Stämmen der Markomannen und Quaden (169—180). Der Fluß Gran ist gleichfalls in Südböhmen gelegen: dort besiegte Aurelius die Quaden in der berühmten Schlacht der legio fulminata (im Jahre 173 oder 174). An einer Stelle (X, 10) spielt er auf seinen Sieg über die Sarmaten (an der Donau und Theiß) an, für den ihm der Titel Sarmaticus im Jahre 175 n. Chr. verliehen wurde. Vgl. G. Breithaupt, De M. Aurelii Antonini commentariis quaestiones selectae, Göttinger phil. Diss. 1913, wo die Abfassungszeit von Buch II und III festgestellt worden ist durch Bestimmung der Orte, an denen der Kaiser sie geschrieben hat. Dazu: A. S. L. Farquharson, The Meditations of the Emperor M. Antoninus, Oxford, 1944.

die ihm noch zu leben vergönnt war — festgehalten, nicht müde, die einfachen Grundgedanken der stoischen Philosophie immer wieder neu zu formulieren oder alte eindringliche Formulierungen sich ins Gedächtnis zu rufen. Es scheint, daß er einmal — vielleicht während seines letzten Aufenthalts in Rom — die Aufzeichnungen, die sich angesammelt hatten, zu einem Buch zusammenstellte, damit sie auch für andere eine Quelle der Kraft sein möchten, wie sie es für ihn waren. Aber die Veröffentlichung erfolgte erst nach seinem Tode (180).

Wie die Veröffentlichung zustande kam, wissen wir nicht. Eine gewisse Analogie bietet die posthume Veröffentlichung der Briefe Ciceros, besonders der an Atticus, die Tiro, sein Freigelassener, der ihm als Sekretär gedient hatte, veranstaltete. Der Vergleich liegt nahe wegen des intim-persönlichen Charakters dieser Privatbriefe. Aber Cicero, der an Atticus schrieb: „Ich rede mit dir, wie mit mir selbst“ [1]), sah doch seine Briefe, wie alles, was aus seiner Feder stammte, mit den Augen des Schriftstellers an und plante selber eine Sammlung und Ausgabe derselben, ein Plan, über den er sich noch kurz vor seiner Ermordung an Atticus und an Tiro äußerte. [2]) Dagegen hat Marc Aurel, frei von aller Schriftsteller-Eitelkeit, wie er war, schwerlich bei der Niederschrift an eine mögliche Veröffentlichung seiner Aufzeichnungen gedacht. Und wenn er je mit einem solchen Gedanken gespielt haben sollte, so war es gewiß kein literarisches Werk, zu dem er seine Reflexionen und Maximen verarbeiten wollte, sondern es konnte sich nur um eine Anordnung und Auswahl der verschiedenen Stücke handeln, die, wie sie uns überliefert sind, keinen einheitlichen Plan in ihrer Komposition zeigen, sondern ein Ganzes nur insofern bilden, als sie alle von dem geistigen Leben ihres Verfassers Zeugnis ablegen und von dem einen es durchwaltenden Akt der Besinnung auf sich selbst.

Die Übung des Lebens, die somit auch hier wieder, wie das bei der Autobiographie die Regel ist, der literarischen Form zugrunde liegt, ist uns schon mehrfach als ein wesentlicher Bestandteil der philosophischen Erziehungskunst begegnet. Die innere Tätigkeit, die bei dem für die Charakterbildung geforderten Zustand der Zurückgezogenheit vor sich geht, wurde hier nicht, wie sie schweigend in der Tiefe der Seele arbeitet, sondern als ein einsames Reden des Einzelnen mit sich selbst aufgefaßt und zusammen mit der moralischen Technik auf eine bestimmte Regel gebracht. Das entspricht der festumgrenzenden Bewußtheit, mit der man

[1]) Cicero ad Atticum VIII, 14, cf. oben S. 370.
[2]) Cicero ad Atticum XVI, 5, 5; ad Familiares, XVI, 17

das sittliche Werden in der Hand hielt, aber es wirkte dabei zugleich die antike Vorstellung von dem mit sich selber Sprechen, die einen weiteren Umfang als unser Begriff des Selbstgesprächs hatte, sodaß sie verschiedene Arten von psychischen Vorgängen bezeichnete. Als Selbstgespräch galt nicht nur der Monolog, wie er uns aus Leben und Dichtung geläufig ist als eine natürliche Form, in der der handelnde Mensch, vor eine Entscheidung gestellt, die widerstreitenden Regungen einander gegenüberstellt, und nicht bloß das Nachdenken über sich selbst, wie es uns später als ein eigenes Genre in Augustins „Soliloquien" begegnen wird (einer philosophischen, den „Konfessionen" des Heiligen vorausgehenden Schrift, in der er sich im Gespräch mit der „Vernunft" darstellt, in der Form von Frage und Antwort zur Klarheit des Bewußtseins über sein eigenstes Selbst gelangend); sondern auch ganz allgemein die innere Bewegung des reflektierenden oder mit Problemen ringenden Denkens fiel unter die Allgemeinvorstellung Selbstgespräch. So hatte Plato das Denken geradezu als ein Gespräch der Seele mit sich selbst definiert, das nur nicht zur Äußerung in der Rede gelangte. [1]) Der Begriff des schweigenden Denkens ist erst von den Mystikern erworben worden, und die psychologische Täuschung, daß jeder normale Denkvorgang in Worten vor sich gehe, wurde erst von der modernen experimentellen Psychologie zerstört.

Was wir von der literarischen Gestaltung des Selbstgesprächs vor Marc Aurel kennen, zeigt denn auch eine gewisse Verschiedenartigkeit, obwohl dabei nur ein beschränkter Kreis der Literatur, das populärphilosophische Schrifttum in Betracht kommt. Man kann daher die Form Marc Aurels nicht von einer einzelnen unter diesen Erscheinungen ableiten,[2]) sondern muß von der gemeinsamen Selbstbesinnung ausgehen, um deren verschiedene Wirkungen zu beobachten. Eine längere Entwicklung des Selbstgesprächs als literarischen Formbestandteils [3]) muß vorausliegen, wenn wir es bei lateinischen Autoren der ersten Kaiserzeit, bei Horaz und Seneca, und vielleicht auch schon bei Varro [4]) antreffen.

[1]) Theaetet 189 Ef. Soph. 263 E. Vgl. Hirzel a. O. I S. 445 f.

[2]) Vor allem nicht eine gerade Entwicklung von Varros problematischem Bimarcus zu Marc Aurel oder zu Augustins Soliloquien konstruieren wie Hirzel a. O. I S. 447 Anm. 2.

[3]) Vergleichbar ist der aus der alten Stoa, von Kleanthes, stammende Dialog zwischen Vernunft und Leidenschaft, λόγος und θυμός — vgl. Zeller a. O. III 1 S. 199 Anm. 3 —, der nach v. Wilamowitz, die griech. Lit. a. O. S. 99 als Stück einer Diatribe aufzufassen ist.

[4]) Siehe oben S. 380

Horaz führt in dieser Form das nachdenkliche Verhalten vor, aus dem er seine Sermonendichtung entspringen sah. Am Schluß einer seiner ersten Satiren (I 4), in der er sich über seine Behandlung dieser Literaturgattung ausspricht, stellt er seine Art, das Treiben der Menschen zu beobachten und eine Moral fürs Leben daraus zu gewinnen, in einem Selbstgespräch dar, wie er es „mit geschlossenen Lippen" auf dem Lager oder auf Spaziergängen zu halten pflege; er gibt dieses Meditieren zugleich als seine Methode, an der eigenen sittlichen Vervollkommnung zu arbeiten, und als die Grundlage seiner Dichtung: „Und find' ich Zeit, so bring' ich's zu Papier." In seinen späteren Jahren, als ihm die stoische Selbstzucht im Mittelpunkt des Lebens stand und er auf seine Poeterei als auf Jugendtorheiten herabsah, erscheint in der Epistel, die diesen Standpunkt zu geschlossenem Ausdruck brachte (II 2), das Selbstgespräch wieder in anderer Form als Mittel der Veranschaulichung; es dient ihm hier dazu, die Wendung, die sich in seinen philosophischen Ansichten vollzogen hatte, wie etwas Gegenwärtiges hinzustellen, als eine Mahnung zur Umkehr, die er an sich richtet: so macht er das „Lerne leben!" eindringlich, das seiner Weisheit Schluß ist. Aber wie er das Selbstgespräch als ein Kunstmittel benutzt, läßt er das Du dieser Mahnrede ohne deutliche Abgrenzung in das nach außen, ans Publikum gerichtete Du der Diatribe übergehen. In ähnlicher Fassung trafen wir das Selbstgespräch bei Seneca als vorbildliche Darstellung verschiedener typischer Akte der Selbstbesinnung. Bei ihm war deutlich, daß die literarische Form des mit sich selber Redens nicht lediglich in der Innerlichkeit wurzelt, und vergleicht man damit die Art, wie Epiktet das Durchleuchten der einzelnen Vorfälle mit Vernunft-Grundsätzen im Selbstgespräch agiert und sich unmittelbar darauf oder davor in der Anrede an einen Dritten bewegt, so ist die Vermutung begründet, daß diese Literaturform zu den mannigfachen Kunstmitteln der hellenistischen Diatribe gehörte. Dadurch rückt die Originalität von Marc Aurels Werk erst in das rechte Licht: in seinen Meditationen ist der Zusammenhang des Selbstgesprächs mit dem rhetorischen Betrieb der Philosophie von Grund aus aufgehoben.

Original wie sie uns erscheint, ergab sich diese geistige Haltung bei ihm sozusagen von selbst, nachdem er den Bruch mit der Rhetorik vollzogen und sich für die Philosophie entschieden hatte. Das war bereits in seiner Jugend geschehen, in Reaktion gegen die rhetorische Bildung, die ihm der römischen Tradition entsprechend zuteil geworden war. Die lateinische Bildung dieser Art kam hinzu zu der griechischen, die er im Elternhaus, dank der hohen Kultur seiner Mutter, empfangen hatte.

Antoninus Pius wählte für ihn, als er ihn adoptierte und damit den noch nicht 17jährigen zum Thronfolger bestimmte (138 n. Chr.), den damals berühmtesten Vertreter der forensischen Beredsamkeit in Rom zum Erzieher, einen ausgesprochenen Maniristen namens Fronto. Durch einen günstigen Zufall ist uns unter den Schriften Frontos sein Briefwechsel mit Marcus erhalten, der während der Lehrjahre des Kronprinzen recht lebhaft war; sie wechselten manchmal täglich Billette. Man ersieht daraus den literarischen Bildungsgang, den er durch 7 Jahre hin durchmachte; wie ein moderner Herausgeber dieser Korrespondenz es beschreibt: „Fronto behandelte zunächst mit seinem Schüler eine Reihe alter Farcen, Komödien, Redner und Dichter, und Marcus wurde angehalten, Auszüge aus den besprochenen Autoren zu machen ... Versemachen wurde regelmäßig betrieben als Vorübung für die Redekunst ... Gleichnisse bildeten einen wesentlichen Teil seines rhetorischen Rüstzeugs ... Auf der nächsten Stufe lernte er den Gebrauch der Gemeinplätze des Rhetors Theodorus für die Abfassung von Maximen. Ein Aphorismus war die täglich zugewiesene Aufgabe. Ziel war, eine gefällige epigrammatische Sentenz zu entwerfen, von der Art wie sie für Sallust charakteristisch ist. Übersetzung der einen Sprache in die andere bildete einen Teil des Lehrplans. Selbständige Darstellungen in Geschichte wurden von Fronto auch empfohlen, und Marcus selbst scheint einen gewissen Ehrgeiz in dieser Richtung gehabt zu haben ... Fronto hatte es jedoch nicht auf die historischen Tatsachen abgesehn, sondern darauf, wie er seine rhetorische Kunst in Gemeinplatz und Panegyrik am besten zeigen könnte ... Schließlich kam das Abfassen von Themen und Kontroversen an die Reihe, in denen das Für und Wider einer jeden faktischen oder fingierten Frage wie von einem Gerichts-Redner erörtert wurde."[1])

Es war die alte sophistische Praxis, deren Regel vor 600 Jahren Protagoras angegeben hatte: „Über jede Sache gibt es zwei entgegengesetzte Anschauungen." An diesem Punkte setzte die Opposition des jungen Marcus ein. „Ich kann aber", schrieb der Fünfundzwanzigjährige an seinen Lehrer, „nur die eine Seite oder die andere vertreten; denn für beide Seiten derselben Sache zu schreiben, das erlaubt mir Aristo sicherlich nicht."[2]) Aristos Name ist uns schon einmal begegnet: bei Seneca, wo es sich um den pädagogischen Begriff der inneren Umwandlung durch die Lehre handelte.[3]) Aristo von Chios, ein Schüler Zenos, hatte um

[1]) C. R. Haines in seiner Ausgabe The Correspondence of M. Corn. Fronto in The Loeb Class. Loeb. Class. Library I, XXXV ff.
[2]) Marcus Aurelius an Fronto (um 146) ibid. I, 215
[3]) oben S. 428 Anm. 1

250 v. Chr. als Haupt der stoischen Schule in Athen die Wendung vollzogen, die zur Zeit Marc Aurels aktuell war: die Konzentration der Philosophie auf die Ethik, wo die Stoa sich mit anderen idealistischen Systemen, vor allem mit Plato berührte. Von dieser philosophischen Richtung, die ihm gewiß schon im Elternhaus nahegetreten war, ging der Widerstand Marc Aurels gegen die rhetorische Bildung aus, wie er es in jenem Briefe ausspricht: „Aristos Bücher tun mir grade jetzt wohl, aber sie bewirken zugleich, daß ich mich krank fühle: wenn sie mir den rechten Weg weisen, dann, ich brauch's kaum zu sagen, tun sie mir wohl; aber wenn sie mir zeigen, wie weit ich von diesem Weg entfernt bin, errötet dein Schüler immer wieder und zürnt mit sich, daß er mit seinen 25 Jahren noch nichts von den edleren Lehren und reineren Grundsätzen in seine Seele aufgenommen hat. Deshalb tue ich Buße, bin ungehalten über mich, unglücklich, malcontent, und wie ausgehungert." In seinen Meditationen blickt er, ungefähr 30 Jahre später, auf jene Zeit zurück, und es ist charakteristisch für ihn, wie er den Entschluß, den er damals faßte, seine Abkehr von der formalen Bildung, interpretiert: er dankt es den Göttern, daß sie es so gefügt haben, daß „ich keine größeren Fortschritte in der Redekunst oder der Dichtkunst und meinen anderen Studien machte, bei denen ich vielleicht verblieben wäre, wenn ich gespürt hätte, daß ich gut vorwärts kam." (I, 17,4).

Diese Äußerung kann uns ein Beispiel geben für die lautere, rein innerliche Art, in der er die Selbstprüfung in seinen Meditationen durchgeführt hat. Auch dabei folgte er in seiner eigenen Weise einer philosophischen Tradition, die sich weiter zurückverfolgen läßt, wenn wir diese traditionelle Übung der Selbstbetrachtung auch nicht wie die literarische Gestaltung des Selbstgesprächs durch Beispiele erläutern können, sondern nur durch Anekdoten und Vorschriften von ihr wissen. Wir erinnern an den Ausspruch, der Antisthenes zugeschrieben wird, daß das, was die Philosophie dem Menschen verschaffen will, die Fähigkeit sei, „mit sich selbst umzugehen". [1]) Weiter erzählte man sich, daß einer der alten Philosophen stoischer oder kynischer Observanz einmal auf einen einsamen Menschen gestoßen sei, der erklärte, im Selbstgespräch versunken zu sein; den habe er gefragt, ob er nicht etwa „mit einem Schlechten" rede.[2]) Wesentlicher sind die Vorschriften, die die in der

[1]) oben S. 409

[2]) Von Kleanthes und Krates erzählt das eine Philosophen-Anekdote, wie deren so viele vom griechischen Witz erzeugt wurden. Diog. Laert. VII 174. Seneca ep. mor. 10, 1. Vgl. R. Hirzel a. O. II S. 265 Anm. 1. — Um mit sich allein sein zu können, muß man ja erst philosophisch durchgebildet sein.

Selbstbetrachtung zu vollziehende Arbeit des Menschen an sich selbst zu regeln suchten. Die berühmteste dieser Vorschriften ist das Gebot einer allabendlichen Gewissensprüfung, die sich in dem „goldenen Gedicht" findet, einer Schrift, die unter dem Namen des Pythagoras umlief, aber erst in der späten Zeit, als die pythagoreische Schule erneuert wurde und sowohl die stoische wie die platonische Ethik in sich aufnahm, wahrscheinlich im ersten vorchristlichen Jahrhundert abgefaßt ist. [1])

Niemals soll sich der Schlaf auf die matten Lider Dir senken, / Ehe Du jegliches Werk des Tages dreifach geprüft hast: / Wo übertrat ich? Was hab' ich vollbracht? Welche Pflicht unterlassen? / So geh' alles durch, vom Anfang beginnend, und schließlich: / Tatest Du Arges, so spar' keinen Tadel, wenn Gutes, sei fröhlich.[2])

Vorschriften wie dieses „pythagoreische" Gebot dürfen nicht als das besondere Gut einer bestimmten philosophischen Schule angesehen werden, sondern sie gehören allgemein dem geistigen Entwicklungsstadium an, in welchem die ethischen Werte und das sittliche Tun aus der Relation des Menschen zur Welt fortrücken in die Stille der eigenen Seele. So treten auch bei dem Übergang der indischen Philosophie in religiöses Leben, wie er durch Buddha vollzogen wurde,[3]) ähnliche Vorschriften der „inneren Wachsamkeit, der Selbsterziehung und Selbstläuterung" auf; da heißt es: „Schritt um Schritt, Stück für Stück, Stunde für Stunde soll, wer weise ist, sein Ich von allem Unreinen läutern, wie ein Silberschmied das Silber läutert." „Durch Dein Ich sporne Dein Ich an; durch Dein Ich erforsche Dein Ich; so wirst Du Dein Ich wohl bewahren und wachsam in Seligkeit leben." [4]) In der griechisch-römischen Kulturwelt begegnen uns seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert Zeugnisse dafür, daß die nächtliche Gewissensprüfung in gewissen engeren Kreisen gepflegt wurde: bei den Neupythagoreern — ihren Brauch übernahm Cicero für sich „zwecks Gedächtnisübung", wie er sagt [5]) — und bei den ihnen wie der Stoa nahestehenden Sextiern. Den Sextiern folgte Seneca hierin nach; wir kennen schon seine Mahnungen, sich im Selbstgespräch vor Gericht zu ziehen; er hat sich auch selber einmal so dargestellt, wie er in der pythagoreischen Stunde im Dunkeln die genaue Prüfung seiner täglichen Handlungen und Äußerungen vorzunehmen pflegte, damit die

[1]) Vgl. Zeller III 2[4] S. 115 Anm. 3.
[2]) Vers 40 ff. des goldenen Gedichts.
[3]) R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha. 1906. S. 63.
[4]) H. Oldenberg Buddha S. 350 ff.
[5]) Cicero, Cato de senectute XI 38, vgl. Ch. Martha, les moralistes sous l'empire Romain S. 197.

Seele, „sich selbst überwachend und richtend", ihre Kraft gewahre und festhalte.[1]) Von Epiktet werden die vier Verse wörtlich angeführt, mit der Mahnung, sie nicht bloß herzusagen, sondern sie zur Anwendung bereitzuhalten.[2])

Epiktet gibt als praktischer Philosoph und Pädagog die eingehendsten Anweisungen für die vorwiegend in der Form von Frage und Antwort gedachte Selbstbetrachtung, die eine Erziehungsmethode und ein Mittel bewußter sittlicher Lebensführung ist. Gleich frühmorgens beim Aufstehn soll man sich Rechenschaft ablegen, wie weit man auf dem Wege zur Leidenschaftslosigkeit sei, und sich auf das eigene Wesen, das Vernunft ist, besinnen; von morgens bis abends bei jedem Menschen oder Vorkommnis, dem man begegnet, das Richtmaß anlegen und die Kardinalfrage tun, ob der betreffende Fall unter die Dinge gehört, die in unsere Macht gegeben sind; auf Spaziergängen Selbstgespräche halten und sich erforschen: wer bist Du? Auch genauere Fragen kommen vor: Wie verhalte ich mich zur Philosophie? mit dem Willen, ihrer Lehre zu folgen, oder mit philologischer Neubegier? Wie ist mein Verhalten zu den andern und zu den Ereignissen jetzt im Vergleich zu früher? Was ist das, was mich drückt, und wie ist es zu behandeln? Wenn man soweit fortgeschritten ist, daß man sich mit sich selber unterhalten kann, ist das Mitsichalleinsein keine Einsamkeit mehr, sondern erfüllte Betrachtung der gleich der Gottheit in sich ruhenden Seele und der göttlichen Weltordnung — der erfüllte Zustand der Weisheit, den Seneca mit satten Farben gemalt hatte.[3])

Kaiser Marcus nahm in seinen Meditationen die Fragen Epiktets auf für die Gewissensprüfung, die ein wesentliches Mittel seiner anhaltenden Arbeit an sich selbst bildete. Eine der Aufzeichnungen, die er an sich selbst richtete, beginnt: „Wie betrugst du dich bis jetzt gegen die Götter, gegen deine Eltern, deine Brüder, deine Gattin, deine Kinder, deine Lehrer, Erzieher, Freunde, Verwandte und Sklaven? Trifft auf dich ihnen allen gegenüber bis jetzt das Wort zu: „Nie hat er jemand gekränkt mit Worten oder Taten"? (Odyssee IV, 690). Er fährt fort: „Erinnere dich auch, was du alles hast durchmachen müssen und wie Schweres du zu ertragen vermochtest. Und daß die Geschichte deines Lebens bereits abgeschlossen und dein Dienst vollbracht ist; denke auch daran, wieviel Schönes du gesehen hast, wieviel Lust und Leid du hinter dir

[1]) Seneca, De ira III 36 f.
[2]) Epiktet, Diss. III, 10 cf. IV, 6.
[3]) Ebenda IV 6. III 3. 13. II 21. IV 14 cf. III 8. IV 4. III 24 u. a.

ließest, wieviel eitlen Glanz du verschmäht und wieviel Übelwollenden du Wohlwollen erwiesen hast." (V,31)

Wie er mit diesen Fragen an der Hand auf sein Leben zurückblickte, führte er einmal, den Tod vor Augen, obwohl noch kein alter Mann, sondern erst in seinen 50 er Jahren eine umfassende Meditation durch, die in dem uns überlieferten Werk ein „Buch" für sich bildet, das am Anfang des Ganzen steht. Dieser Teil der Schrift geht uns wegen seines autobiographischen Charakters besonders an, und wir werden noch auf ihn zurückkommen. Aber auch abgesehen von diesem einzigartigen Dokument kommt den Meditationen des Kaisers eine hervorragende Stellung in der Geschichte der Autobiographie zu. Denn in ihnen gewinnt die Regelhaftigkeit der stoischen Tugend-Übung in der Selbstbetrachtung ein eigenes Leben, ja eine in der antiken Literatur seltene Unmittelbarkeit — wenn man bei ihnen überhaupt von 'Literatur' sprechen darf; denn sie scheinen nur aufgezeichnet zu sein in der Weise, wie man in den alten Zeiten das stille Denken zu Worte brachte und nicht leise, sondern laut las.

Die Stärke dieser ganzen, von den Stoikern in Rom entwickelten Lebensphilosophie, die sich der strengen, beweiskräftigen Form eines systematischen Aufbaus der Gedanken entschlug, kam, wie wir bei Seneca und Epiktet gesehen haben, aus der Aktivität der lehrenden Persönlichkeiten, die den systematisch durchgebildet vorliegenden Gedanken-Zusammenhang als von ihnen selbst in die Tat umgesetzt und so in seiner Wahrheit erprobt vorbrachten. Auf diese Weise wollten sie „leben lehren", d. h. ihren Schülern die philosophischen Lehren als eine das Leben tragende Überzeugung mitteilen. Diese Stellung des Denkens zum Leben mußte zur intensivsten Durchdringung beider führen, die von der Stoa aus erreichbar war, wenn ein großer ethischer Mensch diese Philosophie gleichsam an ihrer Wurzel als Lebenskraft faßte. Dieses Verhalten ist in den Selbstgesprächen Marc Aurels verwirklicht; es tat sich in ihm eine neue Erfahrungsweise auf, die über die Selbstdarstellung der allgemeinen moralischen Vernunft hinausdrängte.

2.

Dieser Charakter des Werks ist an seiner äußeren Form nicht einfach abzulesen. Sie scheint etwas Abstraktes bergen zu müssen: es folgen sich nach der großen autobiographischen Meditation, die am Anfang steht, gleichförmig auf über hundert Seiten philosophische Grundsätze, Betrachtungen, Vernunftregeln, Sprüche, die teilweis sogar nicht direkt

aus den Werken der Denker und Dichter, sondern, wie es damals schon (also nicht erst im Mittelalter) üblich war, aus einem Florilegium[1]) entnommen sind — was hier vorliegt, scheint nichts weiter als ein Repertorium der Philosophie zu sein: die stoische Ethik in einer Reihe von Einzelsätzen, ohne den beweglichen Vortrag der Seneca und Epiktet. Manche moderne Beurteiler haben sich von diesem Schein täuschen lassen und dem kaiserlichen Philosophen oberflächliches Räsonnement oder auch Trockenheit vorgeworfen.[2]) Wie kommt, so fragen wir, in diese Tagebuchblätter das persönliche Leben, das uns oft den momentanen Ursprung oder die erlebte Wirkung des einzelnen Satzes spüren läßt, sodaß eine sittliche Kraft von dem Buch ausgeht, die noch jeder erfahren hat, der mit ihm in längerem Verkehr stand? Der ewige Gehalt der stoischen Moral ist dabei gewiß nur Bedingung, und auch die lautere Wahrheit der Selbstbetrachtung führt nur erst an das Eigentliche heran. Wir versuchen es, schrittweis dem nahe zu kommen.

Mit einfachen Wendungen sind die Sätze vielfach entsprechend jenen Übungsregeln eingeführt. 'Immer wieder bedenke: ... Morgens sich schon im voraus sagen: ich werde Menschen treffen, die ... Dies Bewußtsein wirst du deutlicher haben, wenn Du dir oft sagst: ich bin ein Glied des allgemeinen Vernunftganzen. Du wirst heiterer, gütiger werden, wenn Du bedenkst ...' Mehrfach schreibt er nur die Frage nach dem Zustand seines „Hegemonikon", der leitenden Vernunft nieder, um sie im Stillen zu erwägen. „Sich prüfen wie steht es jetzt bei mir mit dem Teil, den man nun doch Hegemonikon nennt? also wessen Gepräge hat jetzt meine Seele? ist sie etwa die eines Kindes? eines Knäbleins? eines Weibleins? eines Tyrannen? eines Lasttiers? einer Bestie?"[3]) In gesteigerten Momenten ruft er die Seele namentlich an, meist bewegt er sich einfach in der direkten Anrede mit dem Du: „Nach innen halte den Blick gewandt! Im Innern fließt die Quelle alles Guten, eine Quelle die immer neu sprudelt, wenn Du nur nachgräbst." (VII,59) „Da suchen sich die Menschen Stätten, um sich zurückzuziehen: Aufenthalt auf dem Lande, an der See, im Gebirge. Und auch du pflegst dich ganz besonders

[1]) Vgl. A. Elter, de gnomologiorum graecorum historia. pars III, 19. Bonner Index scholarum. 1893.

[2]) So urteilt z. B. Bernhardy, Griech. Lit. Geschichte I S. 617: kernhafte Gnomen, abgerissene Sätze, blutlose Formeln usf. Wie stark dieser Eindruck sein kann, zeigt das Urteil Harnacks: „oberflächliches Räsonnement und moralisierende Selbstbespiegelung". A. Harnack, Augustins Konfessionen. Gießen 1895. S. 9.

[3]) Marc Aurel V 11. 'Seele eines Weibleins': das dürfte eine Reaktion sein auf die Anwürfe des Generals Avidius Cassius gegen ihn bei der Militär-Revolte i. J. 175, cf. unten.

nach solchen Stätten zu sehnen. Und doch ist all solches Verlangen in höchstem Grade kindisch, wo es doch möglich ist, sich zu jeder Stunde, wenn man will, in sich selber zurückzuziehen. Denn der Mensch zieht sich nach keiner anderen Stätte zu größerer Ruhe und Ungestörtheit zurück als in seine eigene Seele ... Suche dir daher ständig diese Zuflucht und stelle dich selbst wieder her. Die Gedanken müssen aber kurz und bündig sein, sodaß sie dir dann wieder gleich einfallen und genügen, um den ganzen Hofstaat von dir fernzuhalten, dich aber auch zurückgeleiten, ohne daß du über das grollst, zu dem du zurückkehrst." Zuweilen stellt er in betrachtender Weise einen Grundsatz hin, um ihn dann in der Form der Anrede, auch wohl mit dem Du und Ich abwechselnd, auf sich anzuwenden, wo dann die deutlichste Spur der Diatribe Epiktets sichtbar wird.[1]) Die Grundwahrheiten, die immer neu einzuprägen, „wie die Instrumente der Ärzte für unerwartete Hilfeleistungen" bereitzuhalten sind, vor allem die Anschauung der Organisation der Welt, in der der Einzelne sich mit den vernunftverwandten Wesen zu einem Staate Gottes verbunden findet, bringt er, vertraut wie sie ihm sind, mit einem Demonstrativum andeutend: „von unten an geh das durch". Dann steckt er den Kreis der Werte oder Pflichten mit logischen Disjunktionen ab oder vergegenwärtigt sich die Punkte reihenweis, erstens, zweitens, drittens. Wenn er die Möglichkeiten erschöpft hat und mit jeder einzelnen fertig ist, kann er sich sagen: „Weiter gibt es nichts. Also sei guten Mutes."

Das ist die gleichmäßige Unterlage des Buchs: sich sammeln und prüfen und bewußthalten und vorausbedenken im Angesicht von typischen Problemen, wie sie im Leben wiederkehren und durch die Besinnung aufs Ganze sich auflösen müssen, und ständig sich durchdringen mit den großen einfachen Ideen, die die Prinzipien des sittlichen Lebens sind, Wahrheit, Gerechtigkeit, Pflichterfüllung, Freiheit, Arbeiten auf dem zugewiesenen Posten, Römertugend, Gutestun, Liebe zu den Menschen. Insoweit finden wir hier noch einmal die abstrakte Idee der Persönlichkeit: als das wahre Selbst gilt der vernunftbestimmte Wille. Marc Aurel stellt sich audrücklich die Frage: Was bin ich? aber diese Frage der Selbsterkenntnis betrifft nicht die eigene Individualität, sondern bezieht sich auf die Natur des Menschen und findet ihre Antwort durch die allgemeine Unterscheidung der Vernunft oder des Geistes als des Zentrums der Person vom Körper und der 'Seele', dies Wort im Sinne des organischen Lebensprinzips. „Was ich auch sein mag, dies Gebilde hier: es ist

[1]) Vgl. bes. IV 3. XI 13.

ein wenig Fleisch, ein wenig Odem und die herrschende Vernunft... Verachte das elende Fleisch! Ist es doch Kot und Knochen und ein Gewebe aus Sehnen, Venen und Arterien. Bedenke auch, was für ein Ding dein Odem ist. Ein Lufthauch, aber nicht immer derselbe, sondern jeden Augenblick wird er ausgestoßen und wieder eingesogen. Das dritte in dir aber ist die herrschende Vernunft. Darauf achte!" (II,2) Er nimmt diese psychologische Theorie als eine feststehende Lehre auf, ohne darüber zu reflektieren, wie er denn an der theoretischen Philosophie kaum interessiert ist. [1]) Entsprechend der praktischen Richtung der römischen Lebensphilosophen hebt er an: „Weg mit den Büchern! Laß dich durch sie nicht länger ablenken! Sie sind nicht deine Sache." Und im Blick auf die Vernunft, die über Leib und Leben steht, fährt er fort: „Bedenke daß du ein alter Mann bist; laß sie daher nicht länger Sklavin sein, nicht länger durch selbstische Antriebe hin und her gezerrt werden, sich nicht länger über das dir vom Schicksal Verhängte oder über deine jetzige Lage aufregen oder um das Kommende sorgen."

Aus diesen allgemeinen Mahnungen und Reflexionen, die sich wiederholen müssen, hebt sich nun das Intimere heraus: was Marc Aurel bei der Einkehr findet, sind nicht immer nur Forderungen der Moral, die er meist schon geformt herübernimmt, aber auch mit eigenen Worten schlicht und kraftvoll zu sagen weiß, sondern persönliche Zuständlichkeiten. Wie oft ruft er sich zu, ob er nicht endlich einmal, nicht mehr hingezerrt und beschmutzt von Welt und Affekten, gut und einfältig, einheitlich und liebevoll und wirklich bedürfnislos sein werde, ohne Verlangen nach längerem Leben und sympathischerem Aufenthaltsort und gleichgestimmtem Umgang, zufrieden und frohgemut mit seinem Los! Er, der Kaiser, sagt sich, daß seine Gescheitheit nicht so sonderlich groß sei, aber keine Entschuldigung halte im Moralischen vor, wenn er sich nicht etwa gar in seiner Beschränktheit gefallen wolle. Er hat Momente, in denen er an seinem eigenen echten Willen zweifelt, oder vielmehr seine Wahrhaftigkeit gegen sich selbst zieht solche skeptischen Anwandlungen, die jeder sittlich strebende Mensch kennt, ans Licht. „Auch Du vergehst dich oft und bist wie die andern; und wenn

[1]) Charakteristisch dafür ist sein Sokrates-Bild. Es kommt nicht darauf an, so erklärt er (VII, 66), daß Sokrates „einen ruhmvollen Tod starb oder daß er gewandt mit den Sophisten disputierte" sondern „was für eine Seele Sokrates hatte und ob er imstande war, sein Genügen darin zu finden, gegen seine Mitmenschen gerecht und fromm gegen die Götter zu sein, ohne sich über die Schlechtigkeit anderer zu ärgern oder der Unwissenheit jemandes Zugeständnisse zu machen oder was ihm der Weltlauf brachte, befremdlich zu finden oder als unerträglich hinzunehmen oder seinen Geist durch Regungen des Fleisches in Mitleidenschaft ziehen zu lassen."

Du dich von manchen Vergehungen fern hältst, so bleibt doch in deinem Charakter die ständige Disposition für dergleichen Handlungen, wenn Du auch aus Feigheit oder Ruhmsucht oder einem anderen Übel derart dich von solchen Vergehungen fernhältst." (XI, 18) Dann wieder faßt er sein Bewußtsein von sich kräftig zusammen und sein ethischer Pantheismus schafft Poesie: „Ich wandle durch das Naturgemäße, bis ich hinsinken und ausruhen werde, den Odem aushauchend dahinein, woraus mir Tag für Tag der Lebenshauch kommt, hinsinkend zu dem All, woraus ja meinem Vater der Same floß, meiner Mutter das Blut, die Milch meiner Amme, woraus ich selbst täglich mich nähre und mich tränke, und das mich trägt — mich, der ich es mit Füßen trete und so sehr mißbrauche." (V, 4.) So bewegt sich sein Selbstgefühl oft, aus dem Ganzen stolz vordringend, dann einhaltend und zu moralischer Entgegensetzung umkehrend. Aber er stellt es auch einfach fest hin. „Ich tue meine Pflicht; nichts in der Welt zieht mich davon ab."

Entschlüsse und innere Kämpfe, ja momentane Regungen vermag er in der Vernunftform zur Aussprache zu bringen, weil sein reifer Geist die Dinge erst dann heraustreten, sich selber gegenüber nach außen treten läßt, wenn er mit ihnen fertig ist, sodaß er das Vernunftsiegel darauf drücken kann. „Schäme dich nicht, Hilfe anzunehmen. Du hast die Aufgabe, was an dich herantritt, wirklich durchzuführen, wie ein Soldat beim Sturm. Wie nun, wenn du eines lahmen Beines wegen nicht allein die Zinnen ersteigen kannst, es aber mit eines andern Hilfe vermagst?" In manchen Reflexionen ist die bestimmte Situation mitangegeben, wie in jenem vielzitierten Wort: „Ein Spinnlein ist stolz auf die gefangene Fliege, einer auf ein Häschen, einer auf den Fisch im Netz, einer auf Eber, einer auf Bären — ein Jemand auf Sarmaten. Sind sie nicht vielmehr Räuber, wenn man auf die Grundsätze sieht?" (X, 10) Das bezieht sich auf seine Siege in den Kriegen gegen die Barbaren-Völker an der Nordgrenze des Reichs und den Ehrentitel Sarmaticus, den sie ihm eingetragen hatten. Oder die vielen Male, wo er die äußeren Bedingungen, in die ihn das Schicksal gestellt hat, nach ihrer Bedeutung für seine Lebensführung abschätzt: er mahnt sich, daß keiner, auch er selber nicht, ihn über das Hofleben je schelten hören soll; er hat Humor dafür, er will es mit Philosophie und Hof so halten wie mit Mutter und Schwiegermutter, zu dieser hingehen, bei jener ausruhen und so durch den Rückhalt der Philosophie sich dem Hofe, und das Hofleben sich, erträglich machen. Er führt es sich einmal zu Gemüte, daß keine Lebenslage so wie die seine „geeignet für das Philosophieren" — mit Kant

und Fichte zu reden, in solchem Maße „Material für die Pflicht" — sei: vermag er in seiner Position seine Seele rein zu halten, so wird er wie auf den Inseln der Seligen leben, sonst soll er „mutig fortgehen, in einen Winkel" oder überhaupt aus dem Leben fort, um dann doch eine Tat getan zu haben. „Lebe wie auf Bergeshöhe. Denn nichts verschlägt es, ob hier oder dort, wenn allüberall die Welt wie ein Staat ist. Sie sollen es einmal schauen, erzählen sollen es die Menschen: ein Mensch, der wahrhaft einstimmig mit der Natur lebt. Ertragen sie es nicht, so mögen sie kommen und töten. Besser ist es als solche Art Leben." (X,15.)

Und er fühlt in seiner Einsamkeit als Herrscher den Wert menschlicher Beziehungen. Er muß sich immer erst wieder neu davon überzeugen, daß alle Meinung der Menschen, ihr Rühmen und Schelten, wesenlos und wertlos ist, daß nichts den in sich ständigen Willen zu berühren vermag, und man kann sehen, wie er in solchen Fällen mit verschiedenen Vorstellungen nacheinander ansetzt, von persönlichen Betrachtungen zum abstrakten Grundsatz aufsteigend, um sich das ‚Ich bin verletzt' aus dem Bewußtsein fortzuschaffen. [1]) Er gibt auch direkt den Empfindungen Ausdruck, die durch seine jeweilige Lage unter den Menschen in ihm erweckt werden, wie es ihn froh macht, der Vorzüge der andern zu gedenken, oder wie er mit seinem Verlangen nach Freundschaft an sich halten muß angesichts des gewöhnlichen Schauspiels, wie es die Menschen um ihn treiben. Dann ist die Form von Denkspruch oder Mahnung, in der er die sittliche Erfahrung scheinbar wie etwas kühl von außen Aufgenommenes zu Papier bringt, nur eine überkommene Stilform, die er selber nuanciert, indem er sich in ihr zu einer objektiven Haltung erhebt. „Dies allein könnte an das Leben fesseln, wenn es vergönnt wäre, mit Gleichgesinnten zusammenzuleben. Jetzt aber mußt du sehen, welche Traurigkeit in der Diaphonie des Zusammenseins liegt, und kannst sagen: Möchtest du doch schneller kommen, Tod, damit nicht auch ich mich vergesse." Er versetzt sich, wie einst Seneca, in die Todesstunde, aber mit wie anderen Gefühlen! Die Menschen, für die er sich gesorgt und gearbeitet hat, werden zumeist froh sein, von ihm als von einem Pädagogen befreit zu sein: „weshalb sollte man also an einem längeren Aufenthalt dahier hängen? Aber scheide darum nicht weniger wohlwollend von ihnen, sondern deiner eigenen Art getreu, freundlich, gütig, versöhnt." ‚Ripeness is all' — Bereitschaft, „nicht allein mit dem eitlen Wetteifer der Christen, sondern

[1]) Vgl. bes. IV 6 ff.

mit vernünftiger Überlegung und Würde und so, daß es auch einen andern überzeugt, ohne tragisches Pathos." (XI, 3)

Er formt seine Empfindungen nicht als Künstler und seine Gedanken blitzen nicht. Die von seinem Rhetorik-Lehrer so hoch geschätzte Kunst, epigrammatische Sprüche, Sentenzen zu formen, hat er freilich nicht verlernt, wie er denn überhaupt eine sehr gepflegte Sprache spricht, aber seine Sentenzen sind nicht von rhetorischer Art, sondern sind eher den Sprichwörtern zu vergleichen. „Was dem Schwarm nicht zuträglich ist, frommt auch der Biene nicht." — „Alles ist vergänglich, dein Gedenken und das, wessen du gedenkst." — „Wer unrecht tat, tat es sich selber an, denn er verdirbt sich dadurch." — „Unrecht handelt oft auch, wer etwas unterläßt, nicht bloß der Handelnde." [1]) Und auch bei solchen Sprüchen kommt es mehr auf den Inhalt an als auf die eigene Formulierung. In der Regel hält er sich bescheiden an die gegebenen Wendungen und Bilder, sie sind ihm nicht Ausdruck bloßer Gedanken, sondern der Wirklichkeit der Dinge selber; das Konkrete schmilzt mit dem Allgemeinen zusammen, und vor dem klaren Spiegel einer intellektuellen Welt verwehen die träumenden Gefühle. „Eine Feige im Winter suchen, ist Wahnwitz. Solches tut, der ein Kind ersehnt, wenn es ihm nicht mehr vergönnt ist." [2]) Er schreibt sich einmal den halben Homervers auf: „und innerlich lachte das Herz mir." Hie und da erklingt diese Weise rein für sich. „Glück ist: ein guter Dämon, oder Gutsein. Was willst du also, Phantasie, daß du so schaffst? Geh, bei den Göttern, geh wie du gekommen bist! mein Begehr steht nicht nach dir. Gekommen bist du nach deiner alten Gewohnheit. Ich zürne dir nicht, nur geh!" (VII, 17)

Hier geht mehr vor, als das Hören auf die Vernunft und das Trost- und Kraftschöpfen aus den Grundsätzen der Philosophie. Die Form der tagebuchmäßigen Aufzeichnung drückt noch etwas anderes aus als den täglichen Arbeitsgang zur Übung der Regeln, der die ähnlich (von den Teilen aus und nicht aus dem Ganzen heraus) zusammengefügte Form

[1]) VI 54. IV 35. IX 4, 5,

[2]) Marc. εἰς αὑτόν XI 33: Σῦκον χειμῶνος ζητεῖν, μαινομένου· τοιοῦτος ὁ παιδίον ζητῶν, ὅτι οὐκέτι δέδοται. Hier ist die wörtliche Anlehnung an Epiktet und zugleich der Unterschied des Tons besonders deutlich. Epiktet Diss. III 24,86: Τοιοῦτόν τι καὶ σὺ. ὑπομίμνῃσκε σεαυτόν· ὅτι θνητὸν φιλεῖς, οὐδὲν τῶν σεαυτοῦ φιλεῖς· ἐπὶ τοῦ παρόντος σοι δέδοται, οὐχ ἀναφαίρετον οὐδ' εἰσάπαν, ἀλλ' ὡς σῦκον, ὡς σταφυλή, τῇ τεταγμένῃ ὥρᾳ τοῦ ἔτους· ἂν δὲ χειμῶνος ἐπιποθῇς, μῶρος εἶ. Οὕτω κἂν τὸν υἱὸν ἢ τὸν φίλον τότε ποθῇς, ὅτε οὐ δέδοταί σοι, ἴσθι ὅτι χειμῶνος σῦκον ἐπιποθεῖς. Οἷον γάρ ἐστι χειμὼν πρὸς σῦκον, τοιοῦτόν ἐστιν πᾶσα ἡ ἀπὸ τῶν ὅλων περίστασις πρὸς τὰ κατ' αὐτὴν ἀναιρούμενα.

der Moralbriefe Senecas oder die Vorträge Epiktets bedingte. Sie wird hier Ausdrucksform für das Einheitsbewußtsein der Persönlichkeit, die jeden empirischen Zustand auf den Grund ihres individuellen moralischen Lebens baut: noch ist die sokratische Persönlichkeits-Auffassung durchaus herrschend, aber zugleich gelangt, erleichtert durch die Aufzeichnungsweise, die veränderte Art des Erlebens zu vollem Durchbruch. Die innere Einheit der Person wird in der gleichmäßigen Betätigung des vernünftigen Willens gefunden, der „jegliches und auch das Geringste so verrichtet, daß dabei das Bewußtsein vom Zusammenhang der göttlichen und menschlichen Ordnung der Dinge leitend ist"; in jedem so vollbrachten sittlichen Akt faßt sich das ganze Leben zusammen, so daß das Leben, seiner Bestimmung nach erfüllt, „nie unvollendet ist, wie man von einem Schauspieler sagen kann, er tritt ab vor dem Ende des Stücks."[1]) In der stoischen Weltansicht fand Marc Aurel die Persönlichkeitslehre zusammen mit dem Pantheismus; es war eine für das Denken widerspruchsvolle Zweiseitigkeit, die aber der lebenswahren Verbundenheit von Freiheitsbewußtsein und Abhängigkeitsgefühl entsprach. Und indem er nun immer wieder von Gemütszuständen aus sich der Begriffe versicherte, führte diese persönliche Art des Philosophierens eine Verinnerlichung herbei, in der sich der Verlauf der allgemeinen Entwicklung des Geistes spiegelt, die zur neuplatonischen Religiosität hinführte.

Marc Aurel sucht die Realität zu erfassen, die ihm als Erfahrungstatsache zurückbleibt in all der Wandlung und Vergänglichkeit, wo der nur von der Zeit zusammengehaltene Lebenslauf keine Einheit hat und der Fortgang durch die Lebensalter ein Sterben des Jünglings im Manne, des Mannes im Greise bedeutet, wie das von Heraklit her durch Stoa, Skepsis und Platonismus ging. „Was eignet der vernünftigen Seele? sie schaut sich selbst, nimmt sich deutlich wahr, sie gestaltet sich selbst nach ihrem Willen, sie selber pflückt für sich die Frucht, die sie trägt; das ihr eigne Ziel erreicht sie, mag nun früher oder später dem Leben ein Ziel gesetzt werden." Es ist in den Worten ein Vorklang der Lyrik Gregors von Nazianz. „Und weiter. Sie umkreist den ganzen Kosmos, die Leere um ihn und seine Gestaltung, und in die Unbegrenztheit der Zeit weitet sie sich aus„ umspannt den Kreislauf der Wiedergeburten aller Dinge — und bedenkt und betrachtet, daß nichts Neues und mehr sehen werden, die nach uns kommen, und nichts anderes und darüber sahen, die vor uns waren." Durch solche Kontemplationen „wirst Du

[1]) III 13. 6. cf. II 14. III 10. XII 26 u. a. Cf. Seneca. ep. mor. 77, 20: nihil ad rem pertinet quo loco (i. e. seu fabula seu vitae) desinas.

Weiträumigkeit um Dich schaffen", „nichts vermag so sehr Größe der Seele zu geben".[1])

Dies hatte auch Seneca so persönlich gesagt. Aber Marc Aurel weiß noch von einer anderen Tätigkeit, in der die Seele wächst, und in dieser Erfahrung wird die Stellung der moralischen Vernunft als des den Stoff beugenden Gesetzes von innen überwunden. „Ein Genuß muß Dir jegliches sein, was Du deiner eigenen Natur gemäß tun kannst. Und das kannst Du überall." Während die nicht vernunftbegabten Lebewesen keine allseitige Eigenbewegung haben, der Stein nach unten, die Flamme aufwärts strebt, sodaß sie, wenn ein Hindernis in den Weg tritt, leiden und schlechter werden, „vermag die Vernunft durch alles, was sich entgegenstellt, so zu schreiten wie ihre Natur und ihr Wille ist" — „sie macht den hindernden Stoff sich zu eigen, wie das Feuer, wenn es stark ist über hineingeworfene Stoffe, die eine kleine Lampe auslöschen würden; das reine Feuer steigt dadurch gerade noch höher auf." „Wenn man so sagen darf, der Mensch wird besser und lobenswerter, indem er die Zufälle richtig gebraucht."[2])

So bekommt die zeitliche Existenz eine Bedeutung für die in sich ruhende Persönlichkeit. Wenn Marc Aurel sich des öfteren sagt, daß es immer nur Leben in der Gegenwart gibt, ein immer wieder gleiches oder neu eintretendes Wirklichsein des intelligiblen Charakters im empirischen Ich, so ist ihm das nur die eine Seite des Tatbestandes; diese Verwirklichung ist zugleich eine Zielstrebigkeit, die sich durch den zeitlichen Lebenslauf stetig hindurcherstreckt. „Wessen Lebensziel nicht immer eins und dasselbe ist, der vermag nicht einer und derselbe durch sein ganzes Leben zu sein." Es gibt ein solches Ziel, das allgemeingültig ist — die Stoa erhält hier den Begriff, den sie den Römern der Republik und den besten Kaisern gegeben hatte, bekräftigt zurück —: es liegt in dem Leben für die Gemeinschaft, für den Staat, in welchem die Vernunftwesen für einander da sind. „Wer auf dieses Ziel all seine Begehrungen geradhin richtet, wird alle seine Handlungen in gebührende Übereinstimmung bringen und demgemäß immer derselbe sein." „Wie Du selber ein notwendiges Ergänzungsglied des Einen Staatsganzen bist, so soll jede Handlung von Dir ein ergänzendes, miterfüllendes Glied eines politischen Lebens sein. Eine Handlung von Dir, die nicht unmittelbar oder mittelbar die Beziehung auf das Gemeinschaftsziel hat, reißt

[1]) XI 1. IX 32. X 11.
[2]) X 33, 1; 2; 4. IV 1 cf. VIII 35. X 31.

dein Leben auseinander und verwehrt ihm das Einssein und ist aufrührerisch." [1])

Und nun kommt Marc Aurel in dieser Idee des Ganzen so weit ab von dem rationalen Persönlichkeitsbegriff, daß für sein Gefühl ein Bruch der natürlichen Harmonie nie durch die freie Tat des Individuums wieder ganz ausgeglichen werden kann. Es ist — so erwägt er — eine göttliche Gabe, daß ein Mensch, der sich in Abscheu von seinem Nächsten trennte und damit, ohne es zu wissen, seinen Zusammenhang mit der ganzen Gemeinschaft zerriß, wieder in das Ganze als ein Glied hineintreten kann, wenn auch die Wiedervereinigung um so schwerer wird, je öfter eine solche Trennung erfolgte; „alles in allem ist doch der Zweig, der von Anfang an mit dem ganzen Gewächs zusammen keimte und fort und fort mit ihm zusammen atmete, nicht dem ähnlich, der abgehauen und dann wieder eingepfropft wurde, was auch die Gärtner sagen mögen. Das Strauchwerk hängt wohl zusammen, aber gründliche Einstimmigkeit ist es nicht." [2])

In solchem Empfinden zergeht ihm der Stolz auf seine eigene sittliche Energie: „Auch das kann Dich vor Einbildung bewahren, daß es Dir nicht mehr möglich ist, dein ganzes Leben, oder nur das von der Jugend an, als ein Philosophenleben zu besitzen, sondern Du selbst und viele andere erkannten deine Ferne von der Philosophie. Du bist also in Unordnung, und den Ruf eines Philosophen zu erwerben, ist für Dich nicht mehr leicht... Bedenke denn, was Deine Natur gebietet, und laß Dich durch nichts anderes herumziehen; denn Du hast das erfahren, so vielfach umherirrend, nirgends fandest Du das rechte Leben (τὸ εὖ ζῆν) Nicht in Syllogismen, nicht in Reichtum, Ruhm, Genuß, nirgendwo. Wo liegt es also?" [3])

Er gibt die alte Antwort: im Besitz der Grundsätze. „Darin, daß man das tut, was die Natur des Menschen verlangt. Wie aber soll man das anfangen? Wenn man die rechten Grundsätze hat, aus denen die Antriebe und die Handlungen entspringen. Was für Grundsätze? Über Güter und Übel, in der Überzeugung, daß nichts ein Gut für den Menschen ist, was ihn nicht gerecht, besonnen, tapfer und frei macht, und kein Ding ein Übel, das nicht das Gegenteil der eben genannten Eigenschaften bewirkt." (VIII, 1) „Was ist dein Beruf? ‚Gut zu sein.' Wie aber ist das anders möglich als auf Grund von Einsichten, von denen die einen die Natur des Weltganzen, die anderen die eigentüm-

[1]) XI 21. IX 23.
[2]) XI 8. Ὁμοθαμνεῖν μέν, μὴ ὁμοδογματεῖν δέ.
[3]) VIII, 1 cf. V 14. IV 20.

liche Bestimmung des Menschen betreffen?" (XI, 5) Aber diese „Vernunft und Vernunftskunst, in sich und ihrem Werk befriedigte Kräfte" tauchen hinab in den Seelengrund. Es ist noch nicht die Unendlichkeit, die sich dort eröffnet — „alles Schöne, von welcher Art es auch sei, ist aus sich selber schön und hat in sich selbst sein Ende." Aber in dieser selbstgenugsamen Schönheit ist ein innerer Bereich, der tiefer als das Denken liegt, und mit den Bildern der Mystik sucht ihn das Gefühl zu erfassen. Marc Aurel schaut die Vernunft, wie sie rein für sich dà ist, „wenn Du von Dir, das ist von dem Geist, alles ablöst, was die andern tun oder sagen oder was Du selbst tatest oder sagtest und was Dich in der Erwartung von Zukünftigem beunruhigt," all den draußen herumwirbelnden Sturm des animalischen und affektiven Lebens: dann „machst Du Dich zu einem Ebenbild von Empedokles' ‚Sphairos, dem Wohlgerundeten, rings um ihn Einsamkeit, die ihn froh macht."[1]) Das alte Bild von der Kugel, dieses griechische Sinnbild göttlicher Vollkommenheit, das einst dem großen Metaphysiker Parmenides zur Bezeichnung des absoluten Seins diente, und das dann von Empedokles auf den „glückseligen" Urzustand des All vor der Weltwerdung übertragen wurde, wird hier zum Symbol für den Grund der Seele. Er sagt es noch deutlicher. „Kugel der Seele, einheitlich gestaltet, wenn es sich weder nach etwas hinausstreckt noch nach innen sich zusammenzieht, nicht sich zerstreut und nicht einschrumpft, sondern in ihrem Lichte strahlt, durch das sie die Wahrheit schaut, die der Dinge und die in ihr selbst."[2]) Die geistige Tiefe im Menschen wird von ihm gemäß der von Plato her wirkenden Grundanschauung als ein Allgemeines und Einfaches gedacht: geprägte Form, die nicht lebend sich entwickelt, sondern bleibt, wie sie ist, gleichsam herauszuschälen aus den täglichen Hüllen, die sie verbergen wollen. Es ist die Anschauung von dem Gott in uns[3]), die in der Mystik fortwirkte; wieweit sie in ihrer antiken Fassung von einer ethischen Würdigung des Individuellen fernblieb, wird bei Augustin deutlich werden. Marc Aurel sagt zuweilen unbestimmt: „das, was drinnen seinen Sitz hat", wie Augustin von dem internum aeternum redet, und auch der bildliche Ausdruck, den er mit Vorliebe dafür gebraucht, ist irrational, so oft er ihn auch mit der Vernunft gleichsetzt: — es ist der Dämon.

[1]) Empedokles, fr. 28 Diels.
[2]) Marcus εἰς ἑαυτόν XII 3. XI 12. cf. III 4. VIII 41.
[3]) Vgl. bei Seneca, oben S. 438

Diese ihrem volkstümlichen Ursprung nach vieldeutig schillernde Vorstellung vom Dämon des Einzelmenschen[1]) hatte in der aufgeklärten Bedeutung, die sie bei Seneca und Epiktet hat, den ethiklosen Sinn verloren, der im Glauben an den Dämon lag, solange er eine als Schicksalszusammenhang gefaßte Einheit des Lebensganges oder die von außen kommende Führung durch einen zwischen Göttern und Menschen vermittelnden Schutzgeist bezeichnete. Mit Dämon drückten diese Stoiker das Wunderbare, von göttlicher Gegenwart Zeugende des ethischen Tatbestandes aus, für den der deutsche Idealismus den Begriff des intelligiblen Charakters ausgebildet hat: [2]) das Aufsichselbstberuhen der moralischen Persönlichkeit inmitten des Kausalzusammenhangs der Welt. Wir sahen, daß Marc Aurels Selbstbetrachtung eben bei dieser Erfahrung individuell einsetzte und den moralischen Idealismus mit dem pantheistischen Weltgefühl als Leben zusammen besaß. Da wirkt der Dämon, mit dem er im Selbstgespräch Verkehr pflegt.

Man darf die Beziehung des Ich auf ein Du im Selbstgespräch nicht zu einer Sonderung vergröbern; denn das Gespräch ist eine Stilform für die Darstellung psychischer Vorgänge und solche Darstellung ist gerade dadurch im Vorteil, daß sie die nur in der Abstraktion bestehenden Trennungen entbehren kann. In dieser Form macht sich Marc Aurel den einheitlichen Zusammenhang seines Innern deutlich und — was dasselbe sagt — findet er seinen Dämon. Der Dämon mußte bei ihm persönliche Züge gewinnen, weil er ihn nicht nur darüber redend, sondern im Erlebnis als die wesentlichste Tatsache seines Bewußtseins täglich erfaßte. „Den Dämon unversehrt erhalten": darin faßt sich für ihn alles zusammen, was die Philosophie ihm ist, [3]) — die Philosophie, die ihm ein und alles im Leben bedeutet. Er hat von sich gefordert, sich aus der Herrscherstellung, ja aus dem Leben selbst „einfach und in Freiheit und Ehrfurcht" zu lösen, wenn er sein Selbst nicht unbefleckt zu erhalten vermöchte, sondern nur fortvegetieren sollte „ wie die halbaufgezehrten Tierkämpfer, die mit Wunden und Blut beschmutzt schreien, sie möchten auf morgen aufbehalten bleiben, um vor dieselben Krallen und Bisse wieder hingeworfen zu werden". Er wollte lieber sich töten lassen als von dem „Leben auf dem Berge" herabsteigen. [4]) Aber er hat es vollbracht, in seinen positiven Beziehungen zur Welt seinen Dämon zu pflegen, nicht nur in Selbstbesinnung und einsamem

[1]) Über den Dämon vgl. Rohde, Psyche S. 606. Usener, Götternamen S. 292. 395 ff.
[2]) Vgl. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. S. 84 ff.
[3]) Marcus εἰς ἑαυτόν II 17. VIII 45 u. a.
[4]) X 8. 15. VIII 41

Fürsichsein, sondern in einer (wenn man das sagen darf) zur Gewohnheit gewordenen Höhe des sittlichen Verhaltens. So entfaltet sich der Dämon in einem Selbst- und Allgefühl, das Welt und Menschen umspannt. Und hier ist nun das Persönlichste in diesem wahrhaft menschlichen Dokument zu suchen.

Wieviel Probleme liegen doch in diesem Menschen! Ein Mensch in dieser äußeren Stellung, wo die höchsten Werte des römischen Daseins, ja alle irdischen Güter gegenwärtig waren; und der nicht als Thronfolger geboren, sondern aus bürgerlichen Verhältnissen, aus dem zu einer Aristokratie gewordenen Mittelstande, auf den Thron gehoben worden war. Als Knabe von 6 Jahren war er von Hadrian, diesem höchst aktiven Herrscher, zum Thronfolger ausersehen worden — wegen seiner Lauterkeit: der Kaiser nannte ihn, den Sohn des Lucius Verus, im Scherz Verissimus. Der römische Staat war damals noch keine Erbmonarchie. Die Thronfolge war prinzipiell so geregelt, daß der Herrscher verpflichtet war, den „Besten" unter den Fähigsten an Sohnesstatt anzunehmen; dieses Prinzip schloß den Verzicht des Kaisers auf leibliche Nachfolgerschaft ein. So hatte Hadrian den jungen Marcus als den „Besten" zum zukünftigen Herrscher ausersehen, für seine entsprechende Ausbildung gesorgt und seinen eigenen Nachfolger, Antoninus Pius, als er ihn adoptierte (138 n. Chr.), verpflichtet, seinerseits den damals 17-jährigen Marcus als Sohn anzuerkennen. Nach dieser Wahl wären, so möchte man meinen, die Bedingungen erfüllt, an die Plato das Ende der politischen Misere und damit das Heil der Menschheit in dieser Welt geknüpft hatte: ein Philosoph auf dem Herrscherthron! Für das römische Reich war die Regierung Marc Aurels in der Tat eine glückliche Zeit; aber sie bildete das Ende der seltenen, fast ein Jahrhundert andauernden Periode von innerem Frieden und Wohlstand, die mit Trajan begonnen hatte. Nach Marcus' Tod folgte wieder ein Jahrhundert voll Aufruhr und Bürgerkriegen, ja es erfolgte der Niedergang des römischen Reichs. Dieser Niedergang ist geknüpft an den Namen von Commodus, Marc Aurels leiblichem Sohn. Er hatte diesen Sohn aus seiner Ehe mit Faustina der Tochter seines geliebten Adoptiv-Vaters Antoninus Pius, der Thronfolge für würdig befunden. Die Wahl erwies sich als verhängnisvoll. So begann mit diesem königlichen Philosophen keineswegs eine neue Ära der Weltgeschichte, wie Plato es dachte. Marc Aurel selber wollte kein Reformer von Staat und Gesellschaft sein. Ein römischer Kaiser mit der Machtfülle dieser Weltbeherrscher, fand er auf dem Schauplatz der politischen Geschichte nicht das Heldentum des

Tatmenschen, sondern die „heroische Wahrheit" (III, 12) der Pflichterfüllung, der er mit besonnener Energie nachlebte. Als Feldherr sowohl wie als Staatsmann war er erfolgreich, aber langsam nur und mühselig errang er seine Erfolge, und wurde dann, als er noch dabei war, die von ihm erweiterten Grenzen des Reichs gegen die Barbaren im Norden zu sichern, vorzeitig, noch keine 60 Jahre alt, vom Tode ereilt, Anno 180 in Wien.

Vierzehn von den neunzehn Jahren seiner Regierung hat er, der den Krieg haßte, im Kriegslager zubringen müssen, in Böhmen, an der Nordgrenze des Reichs angesichts der gefährlichen Einfälle der germanischen Stämme, einer Gefahr, die nur mit der äußersten Anspannung seiner eigenen Kräfte, so wie der des Reichs abzuwenden war. Vorher, gleich im Jahre seines Regierungsantritts, war der Partherkrieg ausgebrochen (161—166); den führte sein Feldherr Avidius Cassius zu einem siegreichen Ende, aber er hatte zur Folge, daß eine furchtbare Pest nach Italien eingeschleppt wurde, die jahrzehntelang dauerte und die Bevölkerung dezimierte — eine der Ursachen für den Untergang des römischen Reichs. Dazu das Unheil in seiner nächsten Umgebung: Lucius Aurelius Verus, sein Adoptiv-Bruder, den er zum Mitregenten gemacht hatte, entpuppte sich als ein Wüstling. Commodus, sein Sohn (geb. 161), auf den er so baut, daß er ihm die Thronfolge sichert, wird ein anderer Nero werden. War er so eingenommen für seinen leiblichen Sohn, daß er seine Wahl beim Senat durchsetzte (177), statt das bewährte Prinzip der Adoption des „Besten" zu befolgen? Irrte er sich so in ihm, daß er ihn für den Besten hielt oder wollte er, wie manche Historiker meinen, das dynastische Prinzip durchsetzen und im römischen Reich die Erbmonarchie begründen? Andere moderne Beurteiler erklären die verhängnisvolle Entscheidung aus seinen philosophischen Überzeugungen: wie er in seiner Stellung zur Ehe sich nach dem stoischen Gebot: „Lebe im Einklang mit der Natur" richtete, so ließ sein im stoischen Determinismus begründeter Glaube an die göttliche Vorsehung es nicht zu, seinem Sohn das Recht vorzuenthalten, das er durch seine Geburt hatte.[1]) Wie dem auch sei, er war insofern nicht frei von Schuld am Niedergang des Reichs. Wir können nur sagen, daß auch der sittlich höchststehende Mensch, ins handelnde Leben gestellt, sich in Schuld verstrickt — es ist der tragische Punkt in der politischen Geschichte, den wir schon einmal berührten, als wir das Schicksal von Platos Freund Dio verfolgten.[2])

[1]) Cf. U. von Wilamowitz-Möllendorff, Kaiser Marcus, Vortrag in der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1931. (Forschungen und Fortschritte April 1931).

[2]) Cf. oben Teil I Kap. II, 2 S. 114 ff. 140 f.

Kaiser Marcus hatte, kurz bevor er seinen Sohn Commodus zu seinem Mitregenten erhob, einen bösen Fall von Untreue seitens eines seiner Generäle erlebt. Avidius Cassius, ein Syrer von Geburt, den er zur Belohnung für den Sieg über die Parther zum Statthalter von Syrien gemacht hatte, wurde zum Hochverräter, erhob sich selber zum Kaiser in Antiochia (175) und führte die meuternden Truppen gegen ihn mit dem Kampfruf: 'gegen das philosophierende alte Weib'. Er wurde schließlich von seinen eigenen Soldaten gelyncht; sie schickten den Kopf des Verräters dem Kaiser. Faustina drang in ihn, Rache an allen Schuldigen zu nehmen. „Schone nicht die", so schrieb sie ihm, „die dich nicht geschont haben und auch mich und deine Kinder nicht geschont haben würden, wenn sie Erfolg gehabt hätten." Worauf er erwiderte, dies Ansinnen abwehrend und sein Verhalten motivierend: „Nichts kann einen Herrscher mehr der Welt empfehlen als Milde. Milde machte Cäsar zum Gott, brachte Augustus' Vergottung herbei, trug deinem Vater den Namen Pius ein. Schließlich: wenn es in dem Kriege nach meinem Willen gegangen wäre, so wäre auch Cassius selber nicht erschlagen worden."[1])

Dies waren zusammengeballte menschliche Schicksale, die den Charakter stählen und vertiefen. Aber er, der ein tüchtiger Regent war und auch in der sozialen Gesetzgebung tätig gewesen ist[2]), stand am Webstuhl der Geschichte als ein philosophischer Zuschauer. Er sagt das selbst: er mahnt sich, die Tragödie der Weltgeschichte so anzusehen wie ein Schauspiel auf der Bühne, und wie er das angesehen wissen will, sagt er auch: „Ursprünglich wurden die Tragödien aufgeführt, um uns den Lauf der Welt zum Bewußtsein zu bringen und uns zu lehren, daß dieser nach der Natur der Dinge so vor sich gehen muß und daß wir das, was uns auf der Bühne ergötzt, nicht auf der großen Schaubühne betrüblich finden dürfen. Sieht man es doch mit Augen, daß die Dinge sich so vollenden müssen und daß auch die es ertragen, die jammern: ‚Wehe,

[1]) Die Briefe sind angeführt bei Haines, The Correspondence of M. Cornelius Fronto a. a. O. Bd. II S. 317 f.

[2]) Die für die Würdigung Marc Aurels und der von ihm bewährten Kraft der Philosophie wesentliche Frage nach seiner Regententüchtigkeit kann nach dem Urteil Mommsens in seiner Römischen Geschichte als im positiven Sinne entschieden gelten. Vgl. auch Ivo Bruns, *Marc Aurel*, in seinen Vorträgen und Aufsätzen, und neuerdings den hervorragenden Historiker W. Weber, der erklärt, daß Kaiser Marcus' Außenpolitik in der von Cäsar, Augustus, Tiberius, den Flaviern und Trajan verfolgten Linie lag, und zusammenfaßt: „Er wäre der Vollender geworden und einer der Größten Roms, hätte der Tod ihn nicht ein Jahr zu früh abgerufen. Sein Sohn Commodus verzichtete auf das Werk des Vaters." Wilhelm Weber, Das römische Kaiserreich etc. in Knaurs Weltgeschichte (Berlin 1935) S. 246

wehe, Kithäron!" (XI,3) [1]) Dieser stoischen Theorie des Dramas entsprechend blickte er der Tragödie der Weltgeschichte, ja aller geschichtlichen Größe nicht nur skeptisch, d. h. betrachtend, sondern vernichtend ins Auge; gerade an ihr machte er sich in immer neuen Bildern die Idee der ewig gleichen Vergänglichkeit anschaulich, indem er sich die einzelnen großen Herrscher und Höfe und auch die philosophischen und ethischen Größen vorführte, die vor ihm waren, in vielen Exemplaren da waren und zunichte wurden. „Der Hof des Augustus, seine Gattin, seine Tochter, seine Enkel und Stiefsöhne, seine Schwester, Agrippa, seine Verwandten, sein Hausgesinde, seine Freunde, Arius[2]), Mäcenas, Ärzte, Opferpriester, der ganze Hof — tot! Und nun geh weiter und bedenke ..." Er denkt an Pompejus, Cäsars Rivalen, dessen unmittelbare Nachkommen alle in den Bürgerkriegen umkamen, und fährt in jener Meditation (VIII,31) fort: „Denk auch über das Wort nach, das man öfter auf Grabmälern liest: ‚Der Letzte seines Geschlechts'! Welche Anstrengungen haben wohl die Vorfahren dieser Menschen gemacht, damit sie einen Stammhalter hinterließen! und doch mußte einer der letzte sein. Wieder hier der Tod eines ganzen Geschlechts!" Mit Bezug auf die großen Heerführer unter den Herrschern spitzt er den Gedanken noch weiter zu: „Alexander und Pompejus und Gaius Cäsar, die so oft ganze Städte von Grund auf zerstört haben und in der Schlacht viele Tausende von Reitern und Fußvolk haben niederhauen lassen, haben selber auch einmal aus dem Leben scheiden müssen." (III,3) Über die Tatmenschen erhebt er die Philosophen: „Was sind Alexander und Cäsar und Pompejus gegen einen Diogenes, Heraklit und Sokrates! diese haben die Dinge erblickt wie sie sind, und ihr Hegemonikon blieb sich selber gleich. Bei jenen aber — Sorge um alles! und welche Knechtschaft!" (VIII,3) Aber dieser wesentliche Vorzug des Geistes vor der Macht hindert ihn nicht, in jener Betrachtung über den Gleichmacher Tod fortzufahren: „Heraklit, der so viel über den Weltenbrand philosophiert hat, starb an Wassersucht, den Körper mit Kuhdünger beschmiert. Demokrit töteten Läuse, Sokrates anderes Gewürm ... Hippokrates, der viele Krankheiten geheilt hatte, wurde selber krank und starb ..." (III,3) Ja, im Zuge einer solchen Betrachtung spricht er von den Philosophen, und gerade von jenen, die ihn besonders beeinflußt haben, als ob

[1]) In Sophokles' Oedipus-Tragödie erhebt der vom Schicksal verfolgte Held diesen Klageruf. Oedipus war nach seiner Geburt auf dem Kithäron, einem Berg in Böotien ausgesetzt worden; in seinem Schmerz bedauert er es, daß er damals gerettet wurde.

[2]) Arius von Alexandrien, ein Stoiker, der philosophische Ratgeber des Augustus.

sie gar keine individuellen Persönlichkeiten wären; er braucht ihre Eigennamen im Plural: „wie manchen Chrysipp, wie manchen Sokrates, wie manchen Epiktet hat nicht schon der Zeitlauf verschlungen! Das sei dir bei jeder Begegnung mit Menschen und Dingen gegenwärtig.“(VII,19)

So verstärkt er sich das Bewußtsein der Vergänglichkeit des Menschen und aller menschlichen Dinge durch die Ansicht von der Einförmigkeit der Geschichte, eine Ansicht, die auf der Auflösung des geschichtlichen Geschehens in die Gleichförmigkeit des Naturgeschehens beruht.[1]) Die Tatkraft eines zum Handeln geborenen Menschen müßte, so möchten wir meinen, dadurch gelähmt werden. Und doch hat sich Kaiser Marcus eine Sicherheit der Lebensführung und eine ruhige Größe des Innendaseins geschaffen, die ihn zu einem der vollkommensten Menschen machte, die je gelebt haben — ob hier wirklich Resignation das letzte Wort war?[2])

Politische Utopien verwirklichen zu wollen, dessen hat sich Kaiser Marcus entschlagen. „Hoffe nicht auf Platos Staat; sondern sei zufrieden, wenns nur ein wenig vorwärts geht. Und betrachte solchen Erfolg als nichts Kleines. Denn ihre Vorstellungen, wer vermag die umzuwandeln? und ohne Vorstellungsänderung ist alles nur Knechtsdienst von Stöhnenden und Gehorsam Heuchelnden. Ei, jetzt komm nur mit dem Gerede von Alexander und Philipp und Demetrios dem Phalereer. Ich will folgen, wenn sie den Willen der Allnatur erkannten und sich selbst in Zucht genommen haben; wenn sie aber Tragöden waren, so soll mich keiner zur Nachahmung verurteilen. Einfach und ehrfürchtig, so ist das Werk der Philosophie; komm mir nicht mit Großheitsschwindel.“ (IX,29)

Er machte sich keine Illusionen über die Welt und die Menschen. Er wollte immer „bis auf den Grund schauen“, daß „keines Dinges wahre Beschaffenheit“ ihm entgehe. Man spürt, wie ihn dieser Weg zur Wirklichkeit durch Schmerzen und Enttäuschungen führte; die Bilder wechseln und die Worte werden schneller und erregter, wenn er von den „Sitten der Mitlebenden“ spricht. Diese Erfahrungen bilden zusammen mit der Idee der Vergänglichkeit und der Zersetzung aller Ruhmesvorstellungen den nuanciertesten Kreis seiner Betrachtungen. Er führt sich die „Wolfsfreundschaft“ der Menschen vor Augen, er schreibt sich nieder, wie sie einander schmeicheln und nachgeben, während sie sich verachten und sich den Rang ablaufen wollen, wie selbst der Liebens-

[1]) Cf. XI, 1. II, 14. VI, 46. VI, 37. IX, 35.

[2]) Zu dieser von Renan vertretenen Auffassung vgl. auch Maeterlinck, Weisheit und Schicksal, S. 100 ff.

würdigste kaum zu ertragen ist, wenn er denn überhaupt sich selbst erträgt. „Eitles Schaugepränge, Theaterspielen, Viehherden von allerlei Art, Fechterstücke, ein Knochen unter die Hunde geworfen, ein Brocken in die Fischteiche, emsige Ameisen, Durcheinanderlaufen erschrockener Mäuse, Marionetten am Draht gezogen."[1])

Für sich selbst bedient er sich einer naturalistischen Technik der Zergliederung, um „im ganzen Leben die Dinge nackt zu sehen", die schönen „Geschichten" und den „vernunftwidrigen Trug" zu zerstören, der einen „am meisten bezaubert, wenn man bei etwas Erstrebenswertem angelangt zu sein glaubt". Wasser, Staub, Knochen, Schmutz, das ist der Stoff von allem, Speisen sind Kadaver von Fisch, Vogel, Ferkel; Purpur ist Blut, Marmor ist Erdgeschwulst, Gold und Silber ein Bodensatz: solche Vorstellungen „treffen die Dinge und dringen durch sie hindurch, so daß man sie sieht, wie sie sind". Oder bei Gesang und Tanz: die Melodie in die einzelnen Töne, den Tanz in die einzelnen Bewegungen und Stellungen auseinanderlegen und dabei sich fragen: stehst Du darüber? „So mußt Du bei allem — die Tugend und ihren Kreis ausgenommen — daran denken, gleich auf die Zerteilung auszugehn und durch die Auseinandertrennung zur Verachtung zu gelangen. Das übertrage ebenso auf das ganze Leben".[2])

Härter kann der unbedingte Wille, in der Wahrheit zu leben, nicht gedacht werden. Es ist mit Händen zu greifen, daß hier, wo die Wahrheit des Verstandes, bis ans Ende durchgehalten, in Unwahrheit umschlägt und den wirklichen Zusammenhang mit der menschlichen Existenz verliert, ein anderes positives Verhalten zum Leben da sein muß. Würde Kaiser Marcus sich damit begnügen, sich auf das abstrakte Bewußtsein von der Freiheit des Menschen zurückzuziehen, die ihm die sicherste Gewißheit bleibt, gleichviel ob eine göttliche Ordnung oder eine mechanische Notwendigkeit die Welt regiert,[3]) dann wäre er der resignierte Stoiker, als den man ihn darzustellen liebt. Aber er ist weiter gekommen, und Helle ist in ihm. Den Boden, den ihm Welterfahrung und Reflexion entzogen, fand Marc Aurel im All-Leben wieder. Das ist der große Gang seiner stoischen Sittlichkeit zur Religiosität. Die Spannung des autonomen, auf die Freiheit der Person gegründeten Selbstbewußtseins löst sich in der Einigung der Seele mit dem All, und aus

[1]) V 10. XI 14. 15. VII 3 u. a.
[2]) VI 13. IX 36. XI 2. cf. VI 24 u. a.
[3]) XII 14, cf. IX 39.

dem Gedanken der universalen Sympathie, die nach der stoischen Lehre die Glieder des Universums verbindet, wird Güte und Milde und Liebe zu den Menschen. Man mag hier nichts dazutun, sondern nur die einzelnen Töne zu der Melodie zusammenfügen, die ihnen zu Grunde liegen muß, wenn sie auch in den Aufzeichnungen nicht als ein Ganzes zum Erklingen kommt.

„Alles ist in Harmonie mit mir, was zu deiner Harmonie stimmt, o Kosmos. Nichts kommt mir zu früh, nichts zu spät, was dir zur rechten Zeit ist. Alles ist mir Frucht, die deine Zeiten bringen, o Natur. Von dir kommt alles, in dir lebt alles, in dich geht alles ein. Aristophanes sagt: Geliebte Stadt des Kekrops; und Du, willst Du nicht sagen: o du geliebte Stadt des Zeus? ... Es liebt der Kosmos, zu tun, was geschehen soll. So sage ich zum Kosmos: ich tu mitlieben mit dir ... Zu der Natur, die alles gibt und hinnimmt, sagt der Wissende und Ehrfürchtige: Gib, was du willst, nimm, was du willst. Er sagt das nicht mit Trotz, sondern in Folgsamkeit und Sympathie zu ihr. — Wer sagt Dir, daß nicht auch zu dem, was in unsre Macht gegeben ist, die Götter helfen können? Bete nur erst um solches, und Du wirst sehen. — Heil des Lebens: jegliches durch das Ganze in seinem Wesen schaun, aus ganzer Seele das Gerechte tun und die Wahrheit sagen. Und das Dasein genießen, indem Du Gutes zu Gutem fügst, ohne den kleinsten Zwischenraum übrig zu lassen ... Oft zu sich sagen: ich bin ein G l i e d des Vernunftzusammenhangs; sagst Du nur: ein T e i l, so liebst Du die Menschen noch nicht von Herzen, so macht das Wohltun Dich noch nicht gründlich froh, Du tust es erst bloß als etwas Geziemendes, noch nicht als eine Wohltat, die Du Dir selber zufügst.

„Ich verdiene es nicht, mich selbst zu betrüben, da ich nie jemandem freiwillig Trübsal bereitet habe ... Wenn er sich verging, so liegt da ein Übel. Doch vielleicht verging er sich nicht? ... Gewöhne Dich, auf das, was ein anderer sagt, genau aufzumerken und versetze Dich möglichst in seine Seele ... Das Wohlwollen ist unbesieglich, wenn es echt ist. Denn auch der Frechste, was wird er tun, wenn Du bei deinem Wohlwollen gegen ihn beharrst, ihm gelegentlich in Milde zuredest und dann gerade in dem Moment, wo er Dir Übles zufügen will, ihn, ohne Zeit zu sparen, eines Besseren belehrst: ‚Nicht, Kind; zu anderem sind wir da. Ich werde auch nicht Schaden nehmen, nur Du nimmst Schaden an Dir, Kind.' Und faßlich und so ganz im allgemeinen ihm zeigen, daß

dem so ist, daß nicht einmal die Bienen, und überhaupt kein Herdentier so etwas tut. Das soll nicht mit Ironie oder Tadel geschehn, sondern in brüderlicher Liebe und ohne daß Du einen Stachel in der Seele behältst; und nicht wie in der Schule, und nicht, damit ein Nebenstehender es bewundere, sondern möglichst, wenn er allein da ist.

„Mancher weiß nicht, was er getan, wenn er einem anderen Glück brachte, sondern er gleicht dem Weinstock, der Trauben gibt und nicht noch etwas anderes damit sucht, nachdem er einmal seine Frucht gegeben hat, wie das Pferd, das läuft, der Hund, der jagt, die Biene, die Honig bereitet. Ein Mensch, der Gutes getan, macht keinen Lärm, sondern geht über zu neuem Guten, wie der Weinstock zu neuer Frucht, die er zu seiner Zeit bringen wird. ‚Zu denen also soll man gehören, die es gewissermaßen ohne Verstand tun?' Ja. ‚Aber man soll doch gerade verstehen! denn dem Gesellschaftswesen, so ist die Lehre, ist das eigen, daß es sein gesellschaftliches Wirken empfindet und bei Gott! das auch von seinem Mitmenschen empfunden wissen will.' Das ist wohl wahr, aber Du legst meine Worte falsch aus und läßt dich durch eine verstandesmäßige Wahrscheinlichkeit irreführen. Wenn Du aber das Gesagte richtig verstehst, wirst Du nicht fürchten, darüber ein gemeinnütziges Werk zu unterlassen." [1])

Wer das so zusammenhört, wird nicht sagen wollen, daß diese Sittlichkeit durch eine Kluft von der christlichen Liebe getrennt ist, daß nur die Lehren sich berühren, während die Art des Fühlens diametral auseinandergehe. [2]) Gewiß ist der Weg, auf dem Marc Aurel zu seiner persönlichen Religiosität gekommen ist, ein ganz anderer: das Neue steht hier nicht mit ursprünglicher Macht fertig da, sondern kommt aus der stoischen Psyche leise herauf. Man kann daher den Gegensatz der Emp-

[1]) IV 23. X 21. 14. cf XII 1. — IX 40 cf V 7. IV 31. — XII 29. VII 13. cf VI 7. IX 42. VII 73. — VIII 42. IX 38. VI 53. XI 18,5 cf. X 30. — V 6. — Deutlich spricht auch III 2. Die Schönheit der natürlichen Welt, die für die ethische Arbeit des Stoikers als Trug und Zauberei fortzuschaffen war, besteht für die denkende Anschauung des Pantheisten als Wirklichkeit, sodaß er einen persönlichen Ausdruck dafür findet. Er spricht von dem „Pathos" für das große Ganze und von den „besonnenen Augen" eines „mit der Natur und ihren Werken Befreundeten", der Schönheiten und Freuden zu entdecken weiß in Erscheinungen, die, isoliert aufgefaßt, aller Wohlgestalt bar sind. Eine aufbrechende Feige, herabhängende Ähren, die Stirnfalte des Löwen, der Liebreiz der Kinder, die „reife Blüte" des Alters bei Männern und Frauen sind Beispiele für diese „nicht für jedermann einleuchtenden" Nebenwirkungen der Harmonie des Weltganzen.

[2]) So auch wieder William James, Varieties of religious experience, S. 41.

findungsweisen bei ihm selber beobachten.[1]) Wir haben diese verschiedenen Schichten, die in den Aufzeichnungen nebeneinander liegen, aus einem inneren Zusammenhang des Werdens heraus zu begreifen gesucht: es bleibt die Frage, wie weit das Höchste, das in dem Buche nur hin und wieder aufblitzt, auch objektiv als der Kern seiner Innerlichkeit erweisbar ist. So nehmen wir den Gang durch das ganze Werk noch einmal geschlossener auf, um zu dem sichersten Zeugnis von Marc Aurels Individualität zu gelangen.

3.

Das verstandesmäßige Verhalten, das sich mit Vernunftgründen zur Liebe befähigen will, findet sich hier oft genug, zumal in den Mahnungen zur Nächstenliebe und Feindesliebe[2]); es sind wenige, regelhaft wiederkehrende Überlegungen sokratisch-stoischen Charakters: ein Übeltäter kann Deiner Seele nicht Schaden tun, also darfst Du ihm nicht zürnen; er tut Unrecht nur aus Irrtum, er kann nicht anders bei seinen Ansichten, wie der Gelbsüchtige die Süße des Honigs nicht schmecken kann, also mußt Du ihn bemitleiden und ihm verzeihen; er ist Dein Verwandter im Staate Gottes, ein gottverwandtes Wesen, das nur nicht weiß, was naturgemäß ist, also mußt Du ihn lieben; das Schlechte ist, wie die Theodizee zeigt, notwendig im Organismus der Welt, also mußt Du es ohne Mißwollen hinnehmen; nur ein Tyrann kann von den Schlechten verlangen, daß sie sich gegen ihn nicht wie gegen die andern vergehen.

Die Grundform seines Denkens ist in diesen Reflexionen: sobald ich den wirklichen Sachverhalt einsehe, daß ich in dem Ganzen und durch das Ganze lebe, wird es mir zur Pflicht, die kleinmenschlichen Affekte abzutun und für das Ganze zu leben. Es ist die Überzeugung, auf die der moderne Naturalismus, zumal bei Comte zurückging, um eine Brücke von der Naturgesetzlichkeit zu einer sozialen Ethik zu bauen — die doch

[1]) Diese Beobachtungen kreuzen sich mit den stilkritischen, die neuerdings von dem hervorragenden Oxforder Gelehrten gemacht worden sind, dem wir die beste englische Übersetzung der *Meditationen* verdanken. Farquharson bemerkt im allgemeinen über den Stil des Buchs: „Er ist überall bemerkenswert sparsam, frei von rhetorischen Kunstgriffen und, von gelegentlichen Alliterationen abgesehen, kurz, bündig und schmucklos." Aber er findet in dem Buch „zwei unterschiedliche Bestandteile", denen im Ganzen ein stilistischer Gegensatz entspreche. Der eine Teil besteht aus „kunstlosen Bemerkungen, Gedächtnisstützen oder kurzen Hinweisen, die Marcus selbst mit der ‚Erste-Hilfe-Ausrüstung' eines Wundarztes vergleicht: Aphorismen, die den wohlbekannten Vorschriften von Hippokrates ähneln. Sie sind oft trocken und einfach gehalten. Der bei weitem größere Teil dagegen ist mit Sorgfalt ausgeführt und so durchgearbeitet, daß er künstlerischer Vollendung nahe kommt." Farquharson, a. a. O. p. L XVI.

[2]) Vgl. Zeller a. a. O. III 1 S. 762 f.

niemals von dem natürlichen Denksystem selber getragen wird, sondern auf einen in der Person wurzelnden sittlichen Glauben gegründet ist. So führt auch der naturalistische Zug in Marc Aurels Pantheismus in ein anderes Verhalten hinüber. Das Individuum ein winziger Ausschnitt aus der Unendlichkeit, vor und nach dem Einzelleben gähnende Ewigkeiten, die Erde ein Winkel, Europa ein Punkt, das Meer ein Tropfen in der Welt: mit solchen Worten spricht er das naturalistische Grundgefühl oft genug aus.[1]) In nichts Einzelnes sich hineinlegen in Furcht oder Hoffnung, als hätte es ewigen Bestand; „alles, was geschieht, ist so gewohnt und bekannt wie die Rose im Frühling und die Frucht im Sommer."[2]) Aber diese Art der Erhebung zum Ganzen, zur Ruhe in dem ewig gleichförmigen Sein des Alls, endet ihm wiederum mit einer Erweiterung des sittlichen Gefühls; die Entgegensetzung von Mensch gegen Mensch schwindet in dem Bewußtsein: binnen kurzem wirst du und er dahin sein, und bald wird von euch auch der Name nicht mehr übrig sein.[3])

In solchen Betrachtungen der allgemeinen Hinfälligkeit sind die Trennungen freilich nur verstandesmäßig aufgehoben und nicht von innen ins Ganze aufgelöst wie in jenen unmittelbaren Äußerungen seines religiösen Gefühls; aber was ihn zu jenem typischen Gedanken hinführte, war doch eben jene persönliche Sittlichkeit, die nur zu bescheiden war, um immer sich selbst zu enthüllen — tat sie das, dann fand er seine eigene einfache Sprache, und daß ein Mensch in dieser Zeit so einfach werden konnte, ist etwas Wunderbares; trotz des Rückhalts an den Evangelien haben die Kirchenväter vergeblich eine ähnliche Sprache zu reden versucht.

Und ebenso ist in seinem Persönlichkeitsbewußtsein eine innere Bewegung. Wir sahen, wie oft seine Meditationen den herkömmlichen stoischen Lauf nehmen, der von der Zerstörung der gewöhnlichen trügerischen Lebenssicherheit zum Aufbau der allgemeinen Vernunft- und Tugendwahrheit führt. Er gelangte über diese rationale Haltung hinaus. Aber immer blieb in seinem Pantheismus eine Grenze, dieselbe, die sich bei seiner Vertiefung in das Seelenleben zeigte: Mysterium, Wandel und Fülle der Gestalten, Individualität hat für ihn keinen Lebenswert. Es ist in ihm ein letztes Verlangen, in Klarheit und Begrenzung zu leben, wie in der Seele alles so einfach und klar sein soll, daß man „ auf eine plötzliche Frage: was liegt Dir im Sinn? immer sogleich rückhaltlos antworten kann: dies und dies" und jeder dem andern „den Einblick in sein

[1]) XII 7. 32. V 2. 4. 13. VI 36. VIII 21.
[2]) IV 44.
[3]) IV 6. XI 18, 6 u. a.

Hegemonikon" offen hält.[1]) Wenn „die Dinge in solches Dunkel gehüllt sind, daß viele Philosophen, und nicht die schlechtesten, sie gänzlich unbegreiflich finden und selbst die Stoiker sie für schwer erkennbar erklären", so ist das ein Grund mehr für die „Verachtung alles Sterblichen".[2])

Inmitten der Veränderungen, die sich damals im Lebensgefühl der Menschen vollzogen und zu dem Suchen nach den dunkeln geheimnisvollen Kräften trieben, will er dieses Dunkel, das er in allem empfindet, was vielseitig und veränderlich ist, „von der Höhe betrachten", wo es in wesenlosen Schein sich auflöst. „Wenn du plötzlich hoch in die Lüfte emporgehoben würdest und blicktest herab auf die Menschenwelt und ihr buntes Getriebe, wie verächtlich würde es dir dann vorkommen, wo du dich zugleich von den Wesen in Luft und Äther umgeben fändest."[3]) Er fühlt sich den Geistern nahe, die nach pantheistischem Glauben die überirdischen Regionen des Kosmos durchwalten. Aus dieser Stellung und nicht aus einer müden Trostlosigkeit entspringt das, was man seinen Pessimismus genannt hat. Es ist nichts ihm Eigentümliches und nichts Düsteres. In jener religiös erregten Zeit breitete sich das Gefühl, daß die menschlichen Dinge, wie er es ausdrückt „bloßer Rauch, ein Nichts sind" (X,31), wie eine Welle aus, die die Feinfühligsten ergreift; und der stoische Pantheismus, dem noch das Bewußtsein des Schöpferischen in Individuation und Entwicklung fehlte, wurde dadurch nur lebenswahrer, daß die moralisch bloß durch Kraftanspannung verneinten Leiden in ihn aufgenommen wurden, um sich in ihm zu versöhnen. In diesem typischen Zuge rechtfertigt der Denker das Leiden durch den Grundbezug der Teile zum Ganzen: „Wie man sagt: ‚Asklepius hat unserm Bekannten Reiten oder kalte Bäder oder Barfußgehen verordnet', so kann man auch sagen: ‚Die Allnatur hat unserem Freunde Krankheit oder Verstümmelung oder einen Verlust oder etwas anderes der Art verordnet.' ... Laß es uns daher so auffassen wie das, was Asklepius verordnet. Vieles ist auch daran freilich unangenehm, und doch heißen wir es willkommen, in der Hoffnung auf Gesundung. Als etwas Ähnliches wie deine Gesundheit mußt du die Verwirklichung und Vollendung der Dinge ansehen, die der Allnatur gut scheinen. Und so heiße alles, was geschieht, willkommen, auch wenn es dir hart erscheint, weil es zum Ziele führt: zur Gesundheit des Kosmos und damit zu Zeus' gedeihlichem, heilvollem Walten (V, 8).

[1]) III 4. VIII 61; vgl. dazu X 26.
[2]) V 10. IX 28.
[3]) XII 24. cf. IX 30: „Von oben betrachte die unzähligen Herden, die unzähligen Religionsgebräuche ... "

So schuf sich Marc Aurel die Gleichgestimmtheit seiner Seele mit einem tiefen Gefühl für die Dissonanzen dieser Wirklichkeit. Nur wenn man diese Seiten für sich nimmt und nicht wie sie in der durch ein vollkommenes Leben bewährten Gestalt seiner Persönlichkeit zusammenhängen, kann es so scheinen, als werde er von widersprechenden Stimmungen umhergeworfen.[1]) Die Funktion eines Tagebuches bringt es mit sich — und bei der stoischen Anforderung von sittlicher Vollendung in verstärktem Maße —, daß die unbefriedigten Lagen des Daseins in ihm unverhältnismäßig hervortreten. Ein Rückschluß von Selbstbekenntnissen auf die Wirklichkeit der Person ist immer nur auf die Struktur des ganzen Werks zu bauen. Diese ist nach der Natur solcher Aufzeichnungen, zu der keine geschlossene äußere Form gehört, schwer zu fassen. Man kann in den 12 „Büchern", zu denen die mehr oder minder ausgearbeiteten Reflexionen und Maximen, Auszüge und Notizen ohne sichtbaren Plan zusammengestellt, vorliegen, größere Stücke unterscheiden, in denen die eine oder andere Stimmung vorherrscht, Optimismus oder Pessimismus, Schwermut oder Hoffnung, Sorge oder Ruhe des Gemüts. Aber diese verschiedene Intonation der Meditationen erklärt sich nicht — oder wenigstens nicht nur — aus den verschiedenen Situationen, in denen er sie niedergeschrieben hat: im Heerlager in der Unsicherheit des Kriegsglücks, in einer Pause zwischen den Kämpfen, aufatmend nach dem Sieg über die Barbaren, bestürzt durch die Revolte in Antiochia oder auf einer Orientfahrt, die ihn nach Ägypten zu den Pyramiden führte. Vielmehr entspricht der Kontrast der Stimmungen der charakteristischen und, wir betonten es, lebenswahren Doppelseitigkeit der stoischen Lebens- und Welt-Anschauung: einerseits führt der Pantheismus zusammen mit der Einsicht in die Vergänglichkeit alles Menschlichen dazu, daß der zum Handeln bestimmte Mensch sein individuelles Leben mit seinen Aufgaben und Pflichten als eine Last empfindet, von der er loskommen möchte, um sich wie die Geister in den Lüften rein als Teil des Naturganzen zu fühlen; anderseits ist der ethische Idealismus eine Quelle der Zuversicht und des festen Willens, inmitten der allgemeinen Vergänglichkeit die unvergängliche Würde der Persönlichkeit im Kampf des Lebens zu bewähren. So zieht Marc Aurel aus jenem ‚pessimistischen' Gedanken, daß „alle menschlichen Dinge bloßer Rauch, ein Nichts sind", die praktische Folgerung: „Was beunruhigst du dich also? Genügt es dir denn nicht, diese kurze Lebenszeit mit Anstand zu verbringen? Welchen Sachen

[1]) So selbst R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. 1902. S. 101. Und auch Wendland noch findet a. O. S. 135. 137 in Marc Aurel einen Zeugen für die Gebrochenheit der Persönlichkeit.

und Lagen möchtest du dich entziehen? Sind denn all diese Dinge etwas anderes als Mittel zur Gymnastik der Vernunft, die gelernt hat, das Lebensgeschehen in der Weise der Naturforscher scharf ins Auge zu fassen? Halte also aus, bis du dies alles in dich hinein verwandelt hast, wie ein starker Magen alles verdaut oder wie in einem hellen Feuer alles, was man hineinwirft, zu Flamme oder Licht wird." (X,31)

Soweit haben wir hier die typische, rationale Form der stoischen Selbstbetrachtung vor uns, die, auf eine vorher feststehende Lehre oder Überzeugung gegründet, im Wechsel der Situationen und Stimmungen im Grunde dieselbe bleibt und so durch das ganze Werk hin immer neu ihre Kreise zieht. Damit erhebt sich aber für uns die Frage, wie diese sozusagen zeitlose gedankliche Bewegung sich mit dem biographischen Gesichtspunkt vereint, unter dem sich das individuelle Leben mit seinen Schicksalen als ein eigenes Ganzes darstellt, das sich im Lauf der Zeit bildet. Diese Frage führt wiederum auf die doppelseitige Lebensanschauung des Stoikers zurück, aber zugleich auch darüber hinaus.

Mitten in Betrachtungen über die Vergänglichkeit, die dem Gedanken an den Tod den Stachel nehmen möchten, stellt er sich einmal den Gang seines Lebens vor Augen: (IX,21)

„Wenn eine Tätigkeit aufhört, ein Antrieb oder Gedanke zur Ruhe kommt und gleichsam stirbt, so ist das kein Übel. Nun verfolge einmal die Lebensalter, das des Kindes, des Knaben, des jungen und des alten Mannes; auch hier war ja jede Wandlung ein Sterben. Ist das etwa so furchtbar? Jetzt verfolge dein Leben bei dem Großvater, dann bei der Mutter, dann mit dem Vater zusammen; wenn du dies und noch so viel andere verschiedene Lagen, Veränderungen, und wie alles immer wieder zu Ende geht, vor Augen hast, so frage dich: ist darin etwas Furchtbares? So ist es denn auch mit dem Aufhören, zur Ruhe Kommen und Sichwandeln deines ganzen Lebens."

Er läßt uns nicht die Bilder sehen, die bei der Erinnerung an seine Jugend vor ihm aufsteigen mochten; er gibt nur den Umriß seines Lebenslaufs an: wie er als Knabe nach dem frühen Tod seines Vaters unter die Obhut von dessen Vater, Marcus Verus, kam, dann im Hause seiner Mutter, Domitia Lucilla, heranwuchs, dann nach seiner Adoption durch Antoninus Pius in den Kaiser-Palast übersiedelte. Das Schwergewicht liegt auf dem Wechsel der Lebenslagen und ist nicht biographisch, sondern biologisch gesehen: dieser hatte, so argumentiert er ausgeklügelt genug, nichts Besonderes an sich; es war nur ein Fall des allgemeinen Wechsels, der der Grundcharakter der Wirklichkeit ist. Heraklit, von dem die Stoiker diese Anschauung von der Natur der lebendigen Wirk-

lichkeit übernahmen, hatte sie auf die paradoxe Formel gebracht: „Des einen Tod ist des andern Leben, des einen Leben ist des andern Tod." Wir stießen schon auf diese Formel und ihre Wirkung in der popularphilosophischen Literatur, als wir die Ausbildung der naturalistischen Menschen-Auffassung in dem hellenistischen Zeitalter verfolgten. So hieß es bei Plutarch, daß der Säugling im Knaben, der Knabe im Jüngling, der Jüngling im Mann „stirbt"[1]). Dort diente diese Anschauung dazu, die geläufige Vorstellung von der Einheit und Konstanz des Individuums aufzulösen. Marc Aurel bedient sich ihrer, um die Bedeutung, die wir dem Gang unseres Lebens geben, den Wendungen in ihm und seinem Ende im Tod, aufzuheben oder vielmehr wegzuräsonnieren und so von den Affekten loszukommen, die auf dieser Bedeutung des Lebens beruhen, vor allem von der Todesfurcht. Wir haben hier ein Beispiel mehr für jene naturalistische Technik der Zergliederung der Lebenswirklichkeit, die sich durch die ganzen Aufzeichnungen hindurchzieht und die eben darauf hinausläuft, das natürliche Gefühl von Wert und Bedeutung, das mit unseren Lebenserfahrungen verbunden ist, intellektuell zu zerstören.

Weil er diese Denkhaltung, die er selber mit der des Naturforschers vergleicht, beim Rückblick auf sein Leben einnimmt, geht aus diesem Rückblick keine biographische, sondern eine ‚biologische' Selbstbetrachtung hervor; dabei zeigt sich zugleich aufs deutlichtse, was wir schon allgemein feststellten, daß die Wahrheit des Verstandes, in dieser Weise dem eigenen, gelebten Leben gegenüber durchgesetzt, in Unwahrheit umschlägt.

Aber auch hier ist diese Auflösung, die zur Freiheit nur im ‚negativen' Sinne, der Freiheit von den Affekten, führt, nicht sein letztes Wort, sondern es erhebt sich dem gegenüber die positive, im sittlichen Bewußtsein gegründete Stellung zum Leben, die den Willen frei macht zum Tun des Guten und zum Anerkennen desselben in andern Menschen. Wir treffen hier, wo es sich uns um die biographische Richtung der Selbstanschauung handelt, wiederum auf die mit dem stoischen Pantheismus zusammengehörige Ethik, deren tief religiöse Wahrheit wir herauszuheben suchten, nur daß wir hier nicht wie bei der Religion des philosophierenden Kaisers erst suchen müssen, um die Stücke zu finden und zusammenzustellen, in denen er uns sein wahres Selbst zu zeigen scheint. Denn er selbst hat eine umfassende Betrachtung seines Lebens unter dem biographischen Gesichtspunkt angestellt in einer fortlaufenden Reihe von Abschnitten, die ein ganzes „Buch" des Werkes füllen. Es ist

[1]) Oben S. 379

ein autobiographisches Produkt von einziger Art.[1]) Für die Geschichte der Gattung ist es das unschätzbare Dokument, in welchem das Aufsteigen der Säfte an einem Knotenpunkt der Entwicklung zu schauen ist.

Marc Aurel betrachtet seinen Lebensgang, indem er sich die Menschen, die ihm etwas gegeben haben, einen nach dem andern, vergegenwärtigt. Er stellt nicht seine Person und die Arbeit am eigenen Inneren für sich hin, sondern geht von den anderen aus, denen er sich fürs Leben verpflichtet findet, und indem er ihrer gedenkt, kommen die entscheidenden Tatsachen seiner inneren Geschichte zur Empfindung und Aussprache als vorbildliche Züge dieser Menschen oder als ihre Lehren und unmittelbaren Verdienste um ihn. „Vom Großvater", so beginnt das Buch, und dieses „von..." kehrt am Anfang jedes der siebzehn Abschnitte wieder. So führt er sich die Personen vor, wie sie im Lauf seines Lebens zu ihm in Beziehung traten und ihren Einfluß auf ihn übten. Nach dem Großvater kommt sein Vater, den er früh, kaum zehn Jahre alt verlor, dann die Mutter und ihr Großvater Severus, dem er es dankt, daß er „nicht in öffentlichen Unterricht zu gehen brauchte, sondern zu Hause gute Lehrer hatte" und sich beim Studium zusammenzunehmen lernte. In diesem Zuge geht er, ohne länger bei seinen Eltern und Voreltern zu verweilen, schnell über zu seinen Erziehern und Lehrern. Sie stellt er sich vor Augen in langer Reihe, elf an Zahl, von dem Sport- und Zeichenlehrer seiner Knabenzeit an bis zu seinen römischen und griechischen Lehrern in der Philosophie, deren Umgang und Rat er noch als reifer Mann suchte. Ihre Bilder folgen einander nicht in rein chronologischer Ordnung, sondern so, daß der Vorrang, den er der Philosophie vor der Rhetorik gab, sich in der Folge der Skizzen spiegelt, wie auch in der mehr oder minder reichen Ausführung derselben. Die Reihe gipfelt in dem Bilde seines Adoptivvaters, des Kaisers Antoninus Pius, das auch dem Umfang nach die andern Skizzen überragt, fünf mal soviel Raum einnehmend wie die längste von ihnen. Zum Schluß faßt er, als „von den Göttern" kommend, das zusammen, was er als Glück in den menschlichen Beziehungen empfindet, die ihm — das sieht man hier —zusammen mit der Gestaltung der Persönlichkeit das Wesentlichste am menschlichen Leben sind. Mit keinem Wort erwähnt er seine militärischen oder politischen Erfolge. Nur sein geistiges Werden und Sein interessiert ihn. Das aber sieht er mit wunderbarer

[1]) Die Fragen, die Marc Aurel sich in dieser Autobiographie stellt, sind zum Teil auch in V 31 angegeben, s. oben S. 110 f; aber diese Stelle führt wieder, soweit sie Selbstprüfung ist, (nicht auch mit dem ‚Wieviel Schönes du gesehen hast'; καὶ πόσα ὡραῖα) καὶ auf die Fragen Epiktets zurück.

Menschlichkeit. Der abstrakte stoische Gegensatz zwischen dem, was in unsere Macht gegeben und was nicht, zerschmilzt hier in dem religiösen Gefühl, das auch in den sittlichen Handlungen, die von uns selber, von unserer freien Entscheidung abhängen, so etwas wie göttliche Gnade erfährt. Wie er es sich in einer Meditation über das Gebet vorhielt (IX,40; wir führten die Worte schon einmal an): „Und wer hat dir denn gesagt, daß die Götter uns nicht auch bei dem helfen, was in unserer Macht steht?"

Der äußeren Form nach möchte es auch bei diesem in sich geschlossenen Teil wie bei dem ganzen Werk so scheinen, als sei hier lediglich der Verstand am Werke: Marc Aurel, dem man „moralisierende Selbstbespiegelung" vorgeworfen hat, geht in dieser Richtung weiter zu einer rationalen „Analyse seines geistigen Wesens".[1]) Die Form besteht in der Aufreihung einzelner Tugenden, sittlich wirksamer Lehrmeinungen und sonstiger ins Kleine wie ins Große gehender Charakterzüge für jede einzelne Person; diese Eigenschaftskomplexe werden mit neutraler adjektivischer Wendung hingestellt; je näher der betreffende Mensch dem Autor steht, umso mehr wachsen sie an und gehen so in die Form des Porträts über. Ein Beispiel für diesen Fortgang, der mehrfach wiederkehrt, gibt gleich der Anfang: „Von meinem Großvater Verus die edle Gesinnung und das gelassene Wesen. Von dem, was man von meinem Vater erzählt, und dem, was ich selbst noch von ihm weiß, die Bescheidenheit und den männlichen Sinn. Von meiner Mutter die Gottesfurcht und die offene Hand. Und die Scheu nicht nur vor bösem Tun, sondern auch vor bösen Gedanken. Und dann die einfache Lebensweise, weit ab von der Art reicher Leute." Aber das Wesentliche und wunderbar Menschliche ist die Auswahl; sie ist nicht vom Verstande diktiert.

Von jedem Menschen, den er nennt, weiß er etwas Gutes zu sagen. Die hohe geistig-sittliche Kultur, die über das Zeitalter der Antoninen ihren milden Glanz ausbreitete, erscheint hier in einem Menschenkreise verkörpert, und indem er diesen abbildet, macht er wahr, was er als eine seiner persönlichsten Erfahrungen aussprach: „Wenn du dir selber eine Freude machen willst, dann denke an die Vorzüge deiner Mitmenschen: bei dem einen an seine Tatkraft, bei dem anderen an seine Bescheidenheit, bei dem dritten an seine Freigebigkeit .." (VI,48) Er hat dafür den Ausdruck „an einem lebendigen Beispiel leibhaftig sehen" ... z. B. daß „ein und derselbe Mensch sehr energisch und ganz gelassen" zugleich sein kann. (I,8) Die Vergegenwärtigung seiner Umwelt wird so zu einer Darstellung der geistigen Welt, in der er lebte; diese erste und, soviel wir

[1]) So z. B. R. Hirzel: Der Dialog II S. 268.

sehen, langhin einzige Darstellung des geistigen Milieus eines Menschen aber kam zustande, indem das pantheistische Lebensgefühl des Stoikers sich gleichsam wie von selbst vergegenständlichte. Aus den dunkelsten Verhältnissen hebt er etwas sittlich Schönes heraus und läßt im übrigen die historische Wirklichkeit auf sich beruhen. In dieser ethischen Grundhaltung berührt er sich mit der Art Goethes in „Dichtung und Wahrheit" oder mit der Menschenbeurteilung Schleiermachers, die uns in dessen Briefen ergreift. Wie die vielen verschiedenen Personen, deren Kaiser Marcus gedenkt, alle zur reinen Gestalt des Menschlichen geklärt und geläutert im Spiegel seines Gemütes einander ablösen, glaubt man sich in eine bessere Welt versetzt, in der alles Disharmonische beschwichtigt ist.

So denkt er z. B., was sein Verhältnis zu Fronto anlangt, nicht oder wenigstens nicht ausdrücklich, an den Widerstand, den der Rhetorik-Lehrer, wie ihre Korrespondenz zeigt, seinen philosophischen Neigungen entgegensetzte, ja er übergeht überhaupt die formale literarische Bildung, die er bei ihm empfangen hatte und nicht mehr schätzte: was er von ihm festhält und sich niederschreibt, ist etwas anderes, etwas was den Charakter betrifft und den Mann ehrt: „Von Fronto: Einsicht in das Unwesen der Tyrannis, die Ränke, die Verschlagenheit, die Heuchelei und daß die sogenannten Patrizier in der Regel am wenigsten Gemein-Sinn haben." (I,11) Ebenso bezeichnend ist, wie er sein Verhältnis zu seinem Adoptivbruder Lucius Aurelius faßt. Er hatte ihn bei seinem Regierungsantritt zu seinem Mitregenten erhoben und ihm seine älteste Tochter zur Frau gegeben. Er muß ihn schwer enttäuscht haben, wenn auch nur etwas Wahres an den Berichten ist, die uns über Lucius' Ausschweifungen, sein würdeloses und verantwortungsloses Treiben im öffentlichen wie im privaten Leben überliefert sind. Marcus nennt ihn in dem Schlußstück, wo er die glücklichen Fügungen zusammenstellt, für die er den Göttern Dank schuldet; er dankt ihnen dafür, daß, so drückt er sich aus: „mir ein solcher Bruder zuteil ward, dessen Lebensweise mir ein Anlaß sein konnte, auf mich selbst Acht zu geben, der mich aber zugleich durch seine Ehrerbietung und Liebe erfreute" (I 17,4). Die gesteigerte Bedeutung, die die Schätzung der rein menschlichen Beziehungen und sittlichen Werte durch die Aktionswelt gewinnt, in der der Kaiser lebt, wird in diesem biographischen Teil des Werks besonders stark fühlbar. Denn die Lehren und Vorbilder, die er hier vor Augen führt, betreffen nicht nur seine Erziehung zu philosophischer Lebensführung, sondern auch die politischen Anschauungen, die den Herrscher in seinem Verhalten zu der höfischen Gesellschaft leiten sollten. Über seine philosophische Erziehung erfahren wir hier, was dem Tenor seiner

ganzen Aufzeichnungen entspricht: daß ihm die stoischen Grundsätze eingeprägt wurden, so daß er z. B. einem seiner Lehrer „den Begriff des naturgemäßen Lebens" dankt, einem andern die Maxime, „auf nichts anderes zu hören, auch nicht für einen Augenblick, als auf den logos", die Vernunft, oder was dasselbe besagt, „ständig sich selber gleichzubleiben, bei heftigen Schmerzen, beim Verlust eines Kindes, bei langer Krankheit." Neben diesen allgemeinen Tugendregeln aber leitet er von seinen Lehrern auch die Überzeugungen her, die ihm als Richtschnur für die Regierung wie für sein Verhalten im Hofleben dienen sollten. Hier nahm er — diesen Eindruck gewinnt man — das Gute von überall her, wo es ihm begegneté, auf. Wie er es einem Fronto hoch anrechnete, daß er ihn über das Schmarotzerwesen an Despotenhöfen und den traditionellen Egoismus der römischen Aristokraten aufklärte, so geht er bei der Erinnerung an Junius Rusticus — einen Staatsmann stoischer Observanz, der ihn auf Epiktet hingewiesen und wohl überhaupt unter den zeitgenössischen Philosophen den stärksten Einfluß auf ihn geübt hat — auf die konkreten Dinge ein, die das Auftreten und Gebahren des Herrschers betreffen; auf Rusticus führt er es zurück, daß er „sich von der Rhetorik, Dichtkunst und geistreichen Rederei abwandte" und damit zusammen das schlichte Auftreten: „nicht zu Haus im Staatsgewand herumgehn und dergleichen mehr"; „nicht blenden wollen und das Sichabmühen oder die Wohltätigkeit zur Schau stellen." (I 7,2) Einem andern zeitgenössischen Staatsmann, einem gewissen Severus, der nicht mit Sicherheit zu identifizieren ist, dankt er es, daß er durch ihn die politische Richtung der römischen Republikaner wie Cato und Brutus verstehen gelernt habe, „daß ich eine Vorstellung von einer demokratischen Verfassung gewann, die auf bürgerlicher Gleichheit und gleicher Redefreiheit aller beruht, und von einer Monarchie, der die Freiheit der Untertanen über alles geht." (I, 14) In demselben Sinne gedenkt er der Zeit, die er nach seiner Adoption durch Antoninus Pius in der nächsten Nähe des Kaisers zugebracht hat; er führt das als eine der glücklichen Fügungen der Götter auf: „daß ich unter einem Herrscher und Vater heranwuchs, der mich von jeder eitlen Einbildung befreien und zu der Erkenntnis bringen sollte, daß es möglich ist, am Hofe ohne Leibgarde und prunkende Gewänder und Fackelträger und Standbilder und den sonstigen Pomp zu leben; daß man vielmehr sich fast so einschränken kann, als wäre man ein einfacher Bürger, ohne es deshalb an Ernst und Würde in der herrscherlichen Sorge für das Gemeinwohl fehlen zu lassen." (I 17,3)

Diese Worte des Kaisers[1]) zeigen bereits, daß die ihn auszeichnende Art der Menschenbeurteilung, die ihn an den andern nur das Gute beachten läßt, nicht, wie man meinen möchte, zu einer leeren Idealisierung führte. Er hält nur fest, was ihn wirklich berührt hat, und gibt daher nicht bloß allgemeine Tugendbegriffe wie Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe, Selbstbeherrschung, Großmut, Redlichkeit, und auch nicht bloß Beispiele für die Verwirklichung der sittlichen Forderungen durch diesen oder jenen Menschen in seiner Nähe, sondern er fügt dazu eigene Beobachtungen, die er über ihr vorbildliches Verhalten gemacht hat. Charakteristisch dafür ist eine Aufzeichnung über einen Vertreter der griechischen Philosophie, einen Enkel Plutarchs, den er zu seinen Lehrern rechnet, obwohl er ihm erst nach seiner Thronbesteigung nahe trat; es ist der Mann, dem er „den Begriff des naturgemäßen Lebens" dankt. Dieser Denker, den er als eine Verkörperung stoischer Prinzipien — oder, wie er es nennt „der zur Lebensführung notwendigen Grundsätze" — ansieht, bietet ihm zugleich „das Musterbild eines patriarchalischen Hauswesens". Dazu die Art seiner Konversation: sie war „gefälliger als Schmeichelei", weil er sich jedem anzupassen wußte, ohne sich etwas zu vergeben, vielmehr „flößte er dabei zugleich den andern den größten Respekt ein"; und wiederum allgemein was von ihm zu lernen war: „daß er niemals auch nur eine Spur von Zorn oder einem anderen Affekt zeigte, aber bei aller Freiheit von Affekten voll größter Liebenswürdigkeit war." (I 9) Wir bekommen ein Bild von der Breite der stoischen Erziehung, die der zum Thronfolger ausersehene Jüngling genoß, wenn wir die Einzel-Anweisungen zusammenstellen, die Marcus bei der Erinnerung an seine verschiedenen Lehrer vorbringt: „Keine Wachtelzucht treiben und nicht in solche Liebhabereien vernarrt sein ... Das Verlangen nach einer rauhen Lagerstätte, die nur ein Tierfell deckt, überhaupt nach Gewohnheiten, wie sie hellenischer Lebensweise entsprechen ... Mühsal ertragen und wenig bedürfen, und die Fähigkeit, selber Hand anzulegen. Und nicht vielerlei treiben. Und die Unzugänglichkeit gegen Verleumdung." Weiter: „Genau lesen und sich nicht dabei beruhigen, wenn man den Sinn nur so ungefähr verstanden hat. Auch nicht Leuten, die einen umschwatzen, vorschnell beistimmen." Oder: „Nicht oft und nicht ohne Not zu einem anderen sagen oder im Brief schreiben: ‚Ich habe keine Zeit' ... Zuversicht und Vertrauen gegenüber seinen Freunden und Offenheit gegen diejenigen, deren Verhalten man nicht billigt". Und wiederum in Portraitform: „Daß er seine Pflichten ohne Murren erfüllte ... Und daß er sich über nichts wunderte und sich durch

[1]) Hier und im folgenden ist stellenweise die Übersetzung von O. Capelle benutzt.

nichts aus der Fassung bringen ließ und in keiner Lage hastete oder zauderte oder ratlos war oder niedergeschlagen oder jemandem zu Gefallen lächelte oder umgekehrt jemandem gezürnt hätte oder argwöhnisch gewesen wäre."[1])

Als eine Art Bildungsgeschichte angesehen, sind diese Skizzen vergleichbar mit den Berichten über den eigenen Studiengang, für die wir ein Beispiel in den autobiographischen Schriften Galens hatten, der Kaiser Marcus' Leibarzt war. Aber bei dem Vergleich sieht man deutlich den Unterschied, der durch das vorwiegende Interesse an der Charakterbildung gegenüber der intellektuellen Entwicklung bestimmt ist. Wir haben hier das erste Dokument für den ethisch-politischen Typus der Autobiographie, der in der Neuzeit eine Art Vollendung erreichte in dem Buch von Lord Clarendon mit den berühmten Porträts seiner Jugendfreunde, in deren Umgang und Unterhaltung er, wie er erklärt, „seinen Verstand schulte und seine Kenntnisse und Lebensart ausbildete".[2]) Verglichen mit dieser glänzenden Reihe von literarischen Porträts aus der englischen Aristokratie des XVII. Jahrhunderts erscheinen die Charakter-Skizzen in den Aufzeichnungen, die der römische Kaiser an sich selbst richtete, als kleine Anfänge, ohne literarischen Anspruch, aber gerade dadurch, daß sie frei von Stilisierung sind, erhöht sich ihre Bedeutung. Man kann hier den psychischen, der Autobiographie zugrunde liegenden Prozeß der Erinnerung unmittelbar am Werk sehen, wie Marcus die einzelnen Züge der verschiedenen, von ihm beschriebenen Personen absichtslos, ohne jedes systematische Arrangement aneinanderreiht. Er verfährt dabei auf die natürlichste Weise. So führt er z. B. beim Gedenken an Rusticus nicht bloß das Thema durch, das durch die stoische Richtung auf Charakterbildung und den Gegensatz zwischen Philosophie und Rhetorik gegeben war, sondern er erwähnt in diesem Zusammenhang, daß er von Rusticus lernte, „daß ich meine Briefe schlicht und natürlich abfaßte", und fügt hinzu, „so wie sein Schreiben aus Sinuessa an meine Mutter war." Durch Rusticus ist er, wie schon bemerkt, auf Arrians Sammlung von Epiktets Vorträgen hingewiesen worden; er hebt das zum Schluß hervor und bemerkt dazu, daß der Freund ihm sein eigenes Exemplar des Buches in die Hand gab. Dagegen erfahren wir durch ihn nichts davon, daß Rusticus eine bedeutende Stellung im politischen Leben einnahm, zweimal Konsul war, und von ihm, dem Kaiser, zum Präfekten von Rom gemacht wurde. So sehr ist die Erinnerung auf die geistigen Lebensbeziehungen konzentriert.

[1]) 1, 5; 6; 7, 3; 12; 14, 2; 15, 2.
[2]) The Life of Edward Earl of Clarendon, Oxford 1760, I p. 23

Den Vorzug unstilisierter Zeugnisse behalten diese Erinnerungen an Lehrer und Freunde auch dann, wenn die Skizzen sich zu einem vollen Bilde auswachsen, wie das in dem letzten Stück der Reihe, dem Porträt von Antoninus Pius, der Fall ist. Es besteht, der äußeren Form nach, aus etwa hundert Eigenschaftswörtern; unerschöpflich scheinen ihm die vorbildlichen Züge des Menschen und Herrschers zuzufließen, bis in die kleinsten Gewohnheiten der täglichen Lebensführung dringt die Erinnerung nach, als könnte er sich nicht genugtun in dem Preise dieser „harmonischen und stets über den Dingen stehenden Seele."

Das Gedenkblatt beginnt: „Von meinem Vater die Milde und das unerschütterliche Festhalten an den Entscheidungen, zu denen er nach eingehender Prüfung gekommen war. Und seine Unempfänglichkeit für die scheinbaren Ehren. Und seine Liebe zur Arbeit und seine Ausdauer. Und daß er ein offenes Ohr für diejenigen hatte, die etwas Gemeinnütziges vorzuschlagen hatten. Und daß ihn nichts davon abbringen konnte, jeden nach seinem Verdienst zu behandeln. Und seine Erfahrung darin, wo Strenge und wo Nachsicht am Platze ist." (I,16) Auf diese Beschreibung des idealen Typus des aufgeklärten Monarchen folgt eine Skizze des Hoflebens, das der „Vater" Antoninus durch Milderung der strengen Etikette, aber strenge Maßregeln gegen die Sittenverderbnis wie z. B. die Päderastie, reformiert hatte. Dann kehrt die Betrachtung zurück zu dem Bild des Herrschers, um es konkreter zu fassen: „Sein scharfes Eindringen in die Sache bei den Beratschlagungen und seine Beharrlichkeit; er gab die Untersuchung nicht vorzeitig auf, zufrieden mit oberflächlichen Erwägungen. Und seine Kunst, sich seine Freunde zu erhalten. Er wurde ihrer nie überdrüssig, aber er hatte auch kein unbändiges Verlangen nach ihnen. Und seine Selbstgenügsamkeit in jeder Hinsicht und seine Heiterkeit. Und daß seine Fürsorge weit in die Zukunft reichte, und daß er die kleinsten Erfordernisse schon im voraus bedachte, ohne viel Aufhebens davon zu machen. Und daß unter seiner Regierung die Zurufe und jede Art von Schmeichelei unterdrückt wurden. Und sein ständiges Augenmerk auf die notwendigen Regierungsmaßnahmen, und seine kluge Verwaltung der öffentlichen Mittel. Und daß er die bei solchen Dingen üblichen Nörgeleien ruhig ertrug." Daran schließt sich die aufgeklärte religiöse Haltung: „Und gegenüber den Göttern war er frei von Aberglauben." Dieser Punkt hatte damals aktuelle Bedeutung; Marcus hob ihn auch in seiner eigenen Erziehungsgeschichte heraus; einem der Lehrer aus seiner Jugendzeit dankt er dafür, daß er ihn „mißtrauisch machte gegenüber dem Gerede von Wundertätern und Zauberern über Beschwörungen und Aus-

treibungen von Dämonen und derartige Dinge." (I,6) Daran schließt sich das Auftreten des Monarchen in der Öffentlichkeit: kein Haschen nach Volksgunst, keine Neuerungssucht, sondern Ebenmaß; und dasselbe im Genuß der äußeren Lebensgüter. Zusammengefaßt: er war „ein reifer, vollendeter Mann, unzugänglich gegen Schmeichelei, imstande, seine eigenen Angelegenheiten sowohl wie die der anderen zu leiten."

Es folgt — soweit sich die Folge der Erinnerungen analysieren läßt — das Verhalten des Kaisers zu den zeitgenössischen Vertretern des kulturellen Lebens, den Philosophen, Schriftstellern, Rechtskundigen; Marcus betont hier das gesunde Urteil seines Vorgängers in der Scheidung des Echten vom Unechten und seine neidlose Anerkennung der Verdienste anderer. Zwischendurch stellt er sich die Leutseligkeit und andere menschliche Vorzüge des verehrten Mannes vor Augen, auch die vernünftige Art seiner Gesundheitspflege, um dann noch einmal bei den beiden Hauptpunkten zu verweilen: der konservativen Richtung der Politik und der Pflicht-Erfüllung im Gegensatz zur Sorge um die Reputation. Auch hier wieder ein intimer persönlicher Zug: „Und daß er nach den heftigen Anfällen von Kopfschmerzen gleich wieder frisch war und voll Kraft an seine gewohnten Arbeiten ging. Und", so geht der Passus weiter, „daß er nicht viele Geheimnisse hatte, sondern nur ganz wenige und sehr selten, und auch nur im Interesse des Gemeinwohls." So gewinnt das Bild Relief durch den Kontrast mit den schrecklichen Schleichwegen des Despotismus.

Noch einmal ein neuer Einsatz: „Er badete nicht zur Unzeit, hatte keinen Hang zum Bauen, war nicht bedacht auf Genüsse des Gaumens, auf Gewebe und Farben von Gewändern oder auf schöne Sklaven. Seine Kleidung kam von Lorium, seinem Landgut . . ." Wieder konkretisiert sich die Vorstellung; das Bild einer bestimmten Situation taucht auf, nur kurz angedeutet, in der der junge Marcus das schlichte Auftreten des Herrschers beobachtet hatte. Dann zum Schluß der Gesamteindruck der Persönlichkeit: „Nichts Barsches, Unziemliches, Heftiges, Extremes, sondern alles wie bei völliger Muße bis ins einzelne erwogen, ohne jede Unruhe, wohlgeordnet, kräftig und eins zum andern stimmend. Auf ihn trifft zu, was man von Sokrates erzählt, daß er die Fähigkeit sowohl zum Verzicht wie zum Genuß solcher Dinge hatte, auf die die meisten Menschen zu schwach sind zu verzichten, während sie im Genuß kein Maß kennen. Aber stark und standhaft und nüchtern in beider Hinsicht zu sein, das ist die Art eines Mannes, der den rechten, überlegenen Geist besitzt."

Auf diesen volltönenden Schluß folgt noch ein Nebensatz: „wie es sich bei der Krankheit des Maximus zeigte." Claudius Maximus, ein Repräsen-

tant der stoischen Philosophie unter den römischen Würdenträgern wie Junius Rusticus, gehörte gleich diesem zu den Männern, die Kaiser Marcus als seine Lehrer, Freunde und Berater betrachtete. In der Skizze von Maximus' Charakter hebt er neben der Selbstbeherrschung und der Verbindung von Milde mit Würde hervor „die Heiterkeit der Seele in allen Lebenslagen, ganz besonders bei Krankheiten". Diese überlegene Haltung des Weisen findet er in Antoninus Pius wieder. Wir sehen hier, wie er auch die ihm nächststehenden, von ihm am höchsten verehrten Personen nicht rein auf ihre individuelle Eigenart hin ansieht, sondern auf das Ideal hin, das er in ihnen verkörpert findet, entsprechend dem Gesichtspunkt des Vorbildes, von dem diese ganze, biographisch gerichtete Meditation geleitet ist. Insofern verbleibt auch er noch diesseits der Grenzen der klassischen Persönlichkeits-Auffassung, die wir von Sokrates her verfolgten. Aber diese Auffassungsweise, die er sozusagen theoretisch festhält, überwindet er praktisch in der Schilderung des Mannes, in dessen Nähe er 20 Jahre lang als Mitregent gelebt hatte. Es ist — das dürfte unsere Analyse gezeigt haben — ein Höchstes von Menschenschilderung. Wir haben hier, wo im Unterschied zu den berühmten Charakteristiken, die sich bei griechischen und römischen Historikern finden, keine literarische Absicht die Feder lenkte, ein sicheres Zeugnis von der Entwicklung des psychologischen Sehens, die mit der Pflege des eigenen Inneren zusammenhing und die Voraussetzung für die geniale Seelenmalerei eines Tacitus gewesen war. Marc Aurel konnte die in jener Zeit verbreitete[1]) Technik des Porträts zu solcher Vollendung erheben, weil er die mangelnde objektive Einsicht vom Wert der individuellen Besonderheit durch eine von Ehrfurcht und Liebe getragene Anschauung ersetzt, die bei jedem Zug den ganzen Menschen vor Augen hat, sodaß ein Grundgefühl alle Einzelheiten zusammenstimmt. Dies Grundgefühl hat er selber an einer anderen Stelle seiner Meditationen ausgesprochen, wo er mitten in der täglichen Arbeit an der sittlichen Selbsterziehung sich den Charakter seines Adoptiv-Vaters vor Augen stellte wie einen Schutzgeist, der ihn vor der Verderbnis durch die Herrschermacht bewahren möchte: „Hüte dich, daß du nicht verkaiserst oder angesteckt wirst. Denn es kommt so etwas vor. Bleibe daher ein einfacher guter Mensch, ohne Falsch, voll Ernst und Würde, schlicht und natürlich, ein Freund der Gerechtigkeit, gottesfürchtig und gütig, voll Liebe zu deinen Verwandten und stark zur Erfüllung deiner Pflichten ... Bewähre dich in allem als ein Jünger des Antoninus. Zeige dich so beharrlich wie er bei der Ausführung wohlüberlegter Entschlüsse, stets gleichmäßig in dei-

[1]) cf. oben, S. 306 f.

nem Wesen und ebenso fromm; habe die Heiterkeit seines Antlitzes, seine Milde; sei ebenso frei von eitler Ruhmsucht ..." Es folgen über 40 mit einem ‚Und' verbundene Sätze, in denen er ähnlich wie in dem mehr ausgeführten Porträt die einzelnen Charakterzüge seines Vorbilds aufreiht und sich ihn in dieser oder jener besonders charakteristischen Situation vergegenwärtigt; er schließt: „Und wie gottesfürchtig er war, ohne abergläubisch zu sein! mögest du, wenn dein letztes Stündlein kommt, ein ebenso gutes Gewissen haben wie er." (VI,30)

Hier bemerken wir noch einmal besonders, wie fern Kaiser Marcus die literarische Absicht lag, die manche moderne Interpreten ihm untergelegt haben, als hätte er mit seinen Aufzeichnungen ein Buch vorbereiten wollen, das veröffentlicht werden sollte. Er schließt die Charakter-Skizze mit der Erinnerung an die Todesstunde des Antoninus, aber vergegenwärtigt diesen erhabenen Moment sich nur für sich selbst, und läßt sich so den künstlerischen Effekt entgehen, den kein Schriftsteller, der an einen Leser denkt, sich entgehen lassen würde: wie der Kaiser auf dem Sterbebett die Losung ausgab: aequanimitas! — Ebenso hat die doppelt so breit ausgeführte Charakteristik seines „Vaters" keine Schlußpointe, sondern man spürt, wie das Gefühl verschwebt, wenn er schließt: „Wie war er bei Maximus' Krankheit!"

Und nun zum Ende geht Marc Aurel von den Gestalten der ihm befreundeten Menschen, dieser Sichtbarkeit seiner Innenwelt, zurück in das unschaubare Gefühl seiner selbst, um von da aus noch einmal sein Leben zusammenzunehmen. Er wendet auf seine eigene Person die Fragestellung an, die er sich für die Menschen seiner Umgebung errungen hatte, und was ihn bei solcher Betrachtung leitet, ist dies: sich das Gute, das ihn seines Wertes froh macht, aus seiner Lebensgeschichte vorzuführen. So wird dies schlichte Schlußstück zum Ausdruck seines religiösen Empfindens.

„Von den Göttern: daß meine Großeltern, meine Eltern, meine Schwester, meine Lehrer, Hausgenossen, Verwandten, Freunde, daß die Meinen fast allesamt gute Menschen waren" — das sind die ersten Worte. Er sieht glückliche Fügungen darin, daß er vor unreinem Lebenswandel bewahrt wurde, und so bringt er hier intime Vorgänge aus seiner Jugendentwicklung zur Sprache: „Daß ich meine Jugend rein bewahrte und nicht vor der Zeit meine Manneskraft versuchte, sondern sogar noch eine Zeitlang damit wartete ... Daß ich weder die Benedicta anrührte noch den Theodot, sondern auch später, als ich von Liebesleidenschaft ergriffen war, wieder gesundete." Bei seinen Beziehungen zu Frau und Kindern verweilt er wieder, ohne ein Wort von all dem Tod und Kummer, den

er da erfuhr; er erwähnt, daß er seine Mutter früh verlor, aber dankbar dafür sein müsse, daß er sie in ihren letzten Lebensjahren hat bei sich haben dürfen. Er dankt den Göttern dafür, daß er sich selbst überwunden hat: „daß ich gegen Rusticus, obwohl ich oft über ihn aufgebracht war, nie etwas beging, was mich hinterher hätte gereuen müssen." Wenn er sich dessen vergewissert, daß er gegen keinen, der ihm nahestand, sich irgendwie vergangen hat, so fügt er hinzu: „obwohl ich in einer Verfassung war, die mich gelegentlich zu dergleichen befähigt hätte; der Götter Wohltat aber ist es, daß keine Verkettung von Umständen eintrat, die mich so hätte offenbaren mögen."

Hier ist echte Demut ohne Selbsterniedrigung. Die Selbstverherrlichung, die uns in der antiken Autobiographie immer wieder begegnete, scheint hier in ihr Gegenteil umgeschlagen zu sein; in Wahrheit blieb doch die ihr zugrunde liegende Menschen-Auffassung erhalten,[1]) die das Wesen des Individuums in der vollendeten schönen Erscheinung aufsucht. Wie Marcus voller Dankbarkeit nur das Gute in den Menschen um ihn und den Ereignissen seines Lebens sehen möchte, enthüllt jene klassisch-antike Art der Selbstauffassung hier, von allen äußeren Beziehungen gelöst, ihren reinen sittlichen Kern. So tief wie dieser Gesichtspunkt, der nichts mit gewöhnlichem Optimismus gemein hat, ist die Art, wie er ihn faßt: ihm, dem Stoiker, rückt das Glück, solche Menschen als Freunde zu besitzen, in gleiche Wertlage mit dem Bewußtsein, sich frei von Verfehlungen erhalten zu haben, und dieses Selbstbewußtsein tritt nicht mit dem Stolz auf das eigene moralische Verdienst heraus, sondern mit dem Gefühl der Dankbarkeit für das ‚Führe uns nicht in Versuchung' — der selbständige sittliche Wille neigt sich vor dem Göttlichen, ohne sich selbst zu verleugnen; er wird nur innerlicher und läßt nicht von der eigenen Kraft, indem er sich die Grenzen bewußt hält, die dem Menschen gesteckt sind. Selbst die scheinbar rein vernunftmäßige Arbeit der Selbsterziehung — „das oftmalige eindringliche Sichbeschäftigen mit dem Gedanken des naturgemäßen Lebens und seiner Bedeutung" — will er nicht sich allein danken, sondern sich nur die Schuld zuschreiben, wenn er trotz der göttlichen Lehren und Hilfen noch nicht zur Vollkommenheit gelangt sei. „Denn all dies bedarf der hilfreichen Götter und der glücklichen Fügung."

[1]) cf. oben S. 67 f.

4. DIE RELIGIÖSE SELBSTDARSTELLUNG UND DIE SEELENGESCHICHTE.

An der Grenze, die mit Marc Aurel erreicht ist, erscheint die Entwicklung, die der Selbstbiographie noch in der antiken Literatur bevorstand, als ein von innen verständlicher Bildungsprozeß. Meditation und Selbstbetrachtung, in der die innere Erfahrung in eine metaphysische Tiefe des Ich dringt: so endete die sokratisch-stoische Selbstbesinnung, indem sie über sich hinausführte. Metaphysische Innerlichkeit die den erlebten Moment mit der Ganzheit des kontemplativen Gemütsverhaltens erfüllt: so sollte sich in dem christlichen Neuplatonismus die Selbstbiographie aus einer subjektiven religiösen Lyrik entfalten, wie wir das bei Gregor von Nazianz sehen werden, dessen persönliche Dichtung ein Zwischenglied bildet zwischen Kaiser Marcus' Meditationen und Augustins Seelengeschichte. Und in Augustins persönlicher Entwicklung setzt dieser Fortgang aufs neue ein; in der Zeit nach seiner Bekehrung suchte er in der antiken Literatur nach einer Form der Selbstbetrachtung, um sich in seiner noch mehr neuplatonischen Beschäftigung mit dem Innendasein im Gespräch mit der Vernunft darzustellen, ehe er der neuen Glaubenserfahrung und Darstellungskunst sicher war, kraft deren er dann seine Lebensgeschichte aus der geheimnisvollen Beziehung der Seele zu Gott gestaltet hat.

Was sich so in dem Erleben einzelner großer Individuen als ein innerer Zusammenhang begreifen läßt, ist doch durch tausend Fäden mit der breiten Geistesbewegung verflochten. Und wenn auch das eigentliche Fortrücken des Geistes nur von kleinen Kreisen aus geschieht und ein Herd der Täuschungen entsteht, wenn man eine Vorstellung von Gesamtbewegungen bildet, wo verschiedene Schichten der Kultur durcheinander gehen: wir können doch die verschiedenartigen Erscheinungen, die uns in dieser Zeit begegnen, unter einem einheitlichen Gesichtspunkt begreifen, wenn wir sie als menschliche Möglichkeiten ansehn, die an einem bestimmten Punkt der Geschichte zur Verwirklichung kamen, und dieses Spiel der menschlich-geschichtlichen Möglichkeiten muß, soweit es sich in autobiographischen Bildungen beobachten läßt, zur Anschauung kommen, wenn es denn möglich werden soll, das Originale vom Gegebenen zu scheiden.

Es handelt sich bei diesem allgemeinen Werden im wesentlichen um eine Erschütterung jener Persönlichkeitsauffassung, die sich in dem klassischen Begriff des Bios und in der Fassung des Dämon — des Gottes in uns — als der klaren Vernunft aussprach und die sich trotz der von Heraklit

sich nährenden Ideen über die zusammengesetzte Natur des Menschen innerhalb der Autobiographie behauptet hatte. Momente dieser Veränderung waren schon in dem problematischen Gebiet der realistischen Menschendarstellung und dann auf der Höhe der Selbstbetrachtung bei Seneca und Marc Aurel zu finden; nun bietet sich, zumal in dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, ein ganzes Bündel von Selbstdarstellungen literarischer Menschen, die den Vorgang von andern Seiten beleuchten. Statt der festen Gestalt der Person rückt hier ein in der Zeit verlaufender Bildungsgang in den Vordergrund, das Suchen nach einem höheren Lebensinhalt kommt zur Aussprache und die Bekehrungsgeschichten häufen sich. Oder die Unruhe stellt sich gradezu in zerfließenden Empfindungen, bis an die Grenze des Pathologischen, zur Schau. Und unterhalb des Bereichs der individuellen Produktion sammeln sich ‚kollektive' Formen der Seelengeschichte an. Aus dem weiten Umkreis des Kaiserreichs kommen in dieser Zeit des Friedens, vornehmlich aus den östlichen Gegenden, die Dokumente dieser Art zusammen, und so verkürzt auch immer, spiegeln sich doch in ihnen die religiösen Bewegungen — in die hinein die christlichen Schriftsteller, sich angleichend oder mit neuen Ansätzen, vordringen.

1.

Eine erste Reihe von Selbstzeugnissen führt von den Analysen der eigenen Entwicklung, die wir aus der Schriftsteller-Autobiographie kennen, hinüber zu einem Typus der Bekehrungsgeschichte, der sich noch innerhalb der intellektualistischen Auffassungsweise hält. Hier ist nur durch das vorherrschende Interesse am Prozeß der Bekehrung, nicht aber durch die Art der Behandlung etwas wesentlich Neues gegeben, und die Darstellungen schließen sich mehrfach eng an ältere griechische Vorbilder an. Rhetoren, Moralphilosophen und christliche Apologeten finden sich in diesem Typus zusammen, entsprechend der Denkhaltung, die die Grenzen zwischen Philosophie und Religion verwischte. Und auch die Anlässe zur Selbstdarstellung stammen hier wieder aus dem öffentlichen Lehr- und Redebetrieb. Bei den Vertretern des öffentlichen Lebens, die durch moralische Predigten die allgemeinen geistigen Bedürfnisse befriedigten, mußte die Person des Redners schon infolge der unmittelbaren Beziehung zum Publikum hervortreten, ähnlich wie die höchste Betätigung der rhetorischen Kunst, die als Selbstzweck gewürdigte Prunkrede, eine Selbstdarstellung des Virtuosen war. Besonders am Eingang eines Vortrages oder Vortrags-Cyclus, in der „Prolalie", waren persönliche Erzählungen angebracht, und sie erhielten eine eigene Rolle, sobald sie dazu

benutzt wurden, dem Inhalt der Rede durch Vorführung des eigenen Erlebnisses eine wirksame Wendung zu geben. Wir sahen schon, daß die auf persönliche Einwirkung gestellte Lebensphilosophie eine protreptische Verwendung der Morallehre von der eigenen Geschichte mit sich brachte, und Seneca schilderte, wie er selber durch solche deklamatorischen Bekenntnisse seines Lehrers Attalus zur Nacheiferung in der Askese begeistert wurde.[1])

Auch diese Richtung wieder geht in der Selbstauffassung auf Sokrates zurück. Ganz durchsichtig zeigt sich das in einer Erweckungsrede des Besten unter den kynisch-stoischen Wanderpredigern des ersten Jahrhunderts n. Chr., des Dio Chrysostomos.[2]) Ein in diesen Zeiten typischer Übergang, der die innerlicheren Menschen vom Rhetorentum zur praktischen Philosophie führte, war von Dio ungewöhnlich tief erlebt worden; durch ein Verbannungsdekret Domitians seiner höfischen Stellung und seiner Heimat beraubt, blieb er tapfer, und zum Bettler und Vaganten geworden, kam er zur Einkehr und zur Erkenntnis von der Wertlosigkeit der äußeren Güter und dem Segen der Armut; vierzehn Jahre lang führte er in bunten Versteckungen als Badediener, Gärtnerbursche und dergleichen das Leben eines kynischen Apostels. An diese Erfahrungen knüpfte er an, als er nun nach seiner Restitution in einer Rede „über die Verbannung", die er in Athen hielt, seine kynische oder popularisierte sokratische Moral öffentlich vortrug. Und diese Darstellung seiner Bekehrung, die ihm den Stoff zu einem Sittenroman hätte liefern können, nimmt bezeichnenderweise eine ganz andere Richtung. Dio gleicht seine Entwicklung zum Philosophen an die Bekenntnisse des Sokrates der platonischen Apologie an, ganz so wie er seine Moralpredigt nicht auf seine persönliche Erfahrung, sondern auf die Alten, auf einen „sokratischen Logos", gründet: in seiner Notlage habe er sich an Apollos Orakel gewandt — wie einst Sokrates, als er sich über den Ruf seiner Weisheit wunderte —, und von dem Gott habe er die Weisung zum Verharren in seinem Treiben bekommen, und da er sich von dem Volk, unter dem er sich umtrieb, ständig als Philosoph angesprochen fand, habe er sich durch Selbstbesinnung das Recht zu solchem Beruf erwerben müssen, und Freiheit und Eudämonie war der Lohn. Es ist das erste Mal, daß uns diese nun öfter zu beobachtende Weise entgegenkommt, das eigene Erlebnis nach einem literarischen Vorbild nicht nur formal, sondern inhaltlich zu stilisieren, vielleicht es wirklich so konventionell zu begreifen.

[1]) Vgl. oben S. 415

[2]) Dion Prus. or. 13 περὶ φυγῆς (Op. ed. J. de Arnim I p. 179sq.) Vgl. v. Arnim, Leben und Werke des Dio v. Prusa S. 226ff.

In schillernder Mannigfaltigkeit erscheint die rhetorische Selbsterzählung hundert Jahre später bei Lukian. Wir begegneten den autobiographischen Produkten dieses äußerst beweglichen Schriftstellers schon, als wir nach Zeugnissen für den Zusammenhang der Autobiographie mit dem Sittenroman suchten.[1]) Im gegenwärtigen Zusammenhang kommen sie für uns unter einem allgemeinen Gesichtspunkt in Betracht. Lukian hatte als einer der berühmtesten Literaten aus der Zeit der Antoninen auch großen äußeren Erfolg; wir sahen, daß er seine Laufbahn mit einem glänzend bezahlten öffentlichen Amt abschloß. Aber er stellte sich auf der Höhe des Erfolges nicht als vollendeten Mann dar, der ein Bildungsideal verkörpert, wie einst Isokrates und dann Nikolaus von Damaskus, sondern sein Thema waren die entscheidenden Wendungen in seinem Leben, die Hinwendung zur hellenistischen Kultur, die zugleich den Aufstieg aus dem armen, ungebildeten Volk der östlichen Provinzen des Reichs in die höhere Gesellschaftsschicht bedeutete, und dann vor allem die zeitgemäße Abwendung von der Rhetorik und Entscheidung für die Philosophie. Er stellte diese Wahl als eine innere Wandlung oder Reihe von solchen dar, die er unter verschiedenen Masken und schwankender Motivierung mit den Mitteln der Menippischen Satire inszenierte: dem glaubenslosen Satiriker lag nichts ferner als eine Bekehrungsgeschichte. Er persiflierte vielmehr mit seinen Späßen die innere Unruhe der Zeit, das Fluktuieren und Sichbekehren der andern, und bezog die eigene Person ein in die alles dominierende Narretei.

Ernst war es ihm nur mit dem Wechsel in seiner schriftstellerischen Technik, die sich aus seiner angeblichen Hinwendung zur Philosophie ergab. Das ist ein für den antiken Menschen charakteristischer Zug.[2]) In ähnlicher Weise hatte Cicero die Entwicklung seiner Redekunst dargestellt, die ihn von dem blühenden, sog. Asiatischen Stil abbrachte, mit dem er seine forensische Laufbahn begonnen hatte. Er sagt mit Bezug auf die Studienreise, die diesen Erfolg hatte, daß er „als ein anderer", wie verwandelt, zurückkehrte. Ernst mit der inneren Wandlung war es dagegen denen, die, in der griechischen Tradition der Philosophie erzogen, zum Christentum sich bekehrten — ernst in einer fremdartigen Weise: wie Kaiser Marcus es empfand, als er von der eitlen Oppositionssucht der

[1]) Cf. oben S. 385 ff.

[2]) Auch bei Dio geht aus der Erzählung seines Übergangs zur Philosophie die Darlegung einer Wandlung in der Form seiner Lehrweise hervor. Or. 13 §12 u. 28 ff. Vgl. v. Arnim a. O. S. 256

Christen sprach und im Märtyrertum nichts als theatralisches Gebahren sah (XI 3). Um so bemerkenswerter ist es, daß in der christlichen Literatur, die in der hellenistischen Kulturwelt hervortrat, eine ganze Reihe von autobiographischen Produkten seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. sich findet, in denen die Autoren von ihrer Bekehrung zum Christentum in durchaus ähnlicher Weise erzählen, wie ein „heidnischer" Rhetor von seiner Hinwendung zur Philosophie. Am Eingang von apologetischen, erbaulichen oder lehrhaften Schriften erzählen die literarisch gewordenen Christen, daß sie selbst erlebt haben, was ihre Predigt von den andern fordert. Es sind vielfach geringere Geister, die hier reden, und die Tendenz ist oft bestimmend. Es handelt sich um das Loskommen von der sittlichen Verderbnis oder um den typischen[1]) Übergang von der heidnischen Philosophie zum Christentum als der wahren „Philosophie", in der nun alle Probleme endgültig gelöst sind. Von der eigentümlichen christlichen Erfahrung gelangt in diesen Geschichten, die den Hellenisierungsprozeß der neuen Religion begleiteten, nichts zur Aussprache. Aber bei den bedeutenderen Erzeugnissen macht sich doch eine Weiterbildung, zumal in der Technik der religiösen Autobiographie, geltend.

Das früheste Zeugnis dieser Art, aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, stammt von dem christlichen Apologeten Justin, der den Beinamen: der Märtyrer trägt, weil er von dem Präfekten von Rom zum Tode verurteilt wurde (um 165). In Samaria, dem palästinensischen Syrien, geboren, hatte er nach seiner Bekehrung sich in Rom niedergelassen als eine Art Missionar; durch Vorträge über die Wahrheit des Christentums suchte er Männer aus den gebildeten Ständen, zu denen er selber gehörte, für das Christentum zu gewinnen. Der Präfekt, der ihn verurteilte, war Rusticus, der Lehrer und Freund von Kaiser Marcus. Justin der Märtyrer steht voran in der Reihe der hellenistischen Interpreten der neuen Religion, die sie dadurch zu empfehlen suchten, daß sie sie der Philosophie anglichen, ja die griechische Philosophie als eine Vorstufe zum Christentum begriffen, vergleichbar dem alten Bund; von ihm stammt das Wort: „Ist Plato nicht ein attisch sprechender Moses?" Dieser Ansicht entspricht die Geschichte seiner Bekehrung, wie er selbst sie in der Einleitung zu einer seiner apologetischen Schriften erzählt hat. In der konventionellen, damals besonders durch Plutarch wieder modern gewordenen Form des Dialogs stellt Justin sich dar, wie er im zünftigen Philosophenkostüm in den Hallen wandelt und dem Juden Trypho die Unzulänglichkeit der heidnischen Philosophie zur Erlangung der Gotteserkenntnis und Glück-

[1]) Vgl. Wendland, Die Kultur der hellenistisch-röm. Zeit a. O. S. 52

seligkeit durch seine eigene Geschichte illustriert. Da kommt zuerst die Reise durch die verschiedenen Philosophenschulen, bis die ersehnte Weisheit bei den Platonikern gefunden scheint. Der Fortgang vom Neuplatonismus zum Christentum blieb immer ein Kernpunkt, aber das Unterscheidende der beiden Lehren war noch bis zu Augustin hin nicht zu klarem Bewußtsein erhoben. Bei Justin bleibt es bei der bloßen Behauptung. Er erzählt, daß er sich eben nach platonischer Methode in sich selbst zur Schauung Gottes verschließen wollte, als ein weiser Greis herbeikam, ihm das Unvermögen auch dieser Philosophie demonstrierte und seine rat- und hilflose Seele auf die Schriften der israelitischen Propheten als die durch unvergleichlich hohes Alter und Wunderzeichen bezeugten Dokumente der göttlichen Offenbarung verwies: eine brennende Sehnsucht nach den Propheten und Freunden Christi war die unverzügliche Folge. „Auf diese Weise und hierdurch ward ich zum Philosophen."

Auch wo die Bekehrung mehr religiös auf göttliche Gnadenwirkung und Wiedergeburt durch das Taufsakrament gestellt wird, wie bei Autoren des nächsten Jahrhunderts in der Zeit der schon sich festigenden Kirche, bleibt es bei der einfachen Hinstellung von Anfang und Ende, Irrtum samt Laster und Wahrheit samt Tugend. So ist es bei dem heiligen Cyprian, der auch den Märtyrertod gestorben ist (258). Aus einer wohlhabenden Patrizierfamilie in Karthago stammend, wurde er dort Rhetorik-Lehrer, wie hundert Jahre später sein Landsmann Augustin, und dann wenige Jahre nach seiner Bekehrung (um 248) zum Bischof von Karthago gewählt. Von seiner Bekehrung erzählt er in der Einleitung seiner Schrift über die Gnade Gottes. Er schildert dort in stark aufgetragenen Farben die Sittenverderbnis der heidnischen Gesellschaft, um damit die christliche Erneuerung des Lebens zu kontrastieren. Das wesentliche Mittel zur Wiedergeburt ist für ihn die Taufe, deren sakramentalen Charakter er als Theologe verfocht. Dementsprechend legt er in dem autobiographischen Passus ein Bekenntnis darüber ab, daß er das auch ihm selber so schwierig erschienene Ziel, ein neuer Mensch zu werden, mit dem Empfang der Taufe auf einmal erreicht habe, indem „auf wunderbare Weise alsbald das Zweifelhafte sicher, das Verschlossene offen, das Dunkle licht und das für unmöglich Gehaltene möglich wurde".[1]) Ähnlich äußert sich Commodian, ein lateinischer Dichter derselben Zeit, der wahrscheinlich auch aus der römischen Provinz Nord-Afrika stammt, in den autobiographischen Stücken, die sich am Anfang seiner beiden uns erhaltenen Werke finden: einer Gedichtssammlung, die zur Unterweisung der Heiden und Juden in „der Wahrheit" bestimmt war,

[1]) Cyprian ad Donatum (De Gratia Dei), c. 2—4.

und einem längeren Carmen apologeticum (um 259), in dem er die Menschheit aufrief, Buße zu tun, da das Ende der Welt nahe wäre. Er begründete seinen Beruf zur Mahnung der Ungläubigen damit, daß er selber einst in den „abscheulichen Irrtum" verstrickt war,

Ego similiter erravi tempore multo.

In den Hexametern, in denen das antike Metrum durch die Vorherrschaft des Akzents aufgelöst ist, spürt man schon etwas von dem Geruch des Kirchenlatein, und so ist es auch mit dem Inhalt. Er schildert die Unseligkeit seiner Jugend: unwissend, von eitler Hoffnung gefangen, „leichter als Spreu", „gleichsam hundert Köpfe auf den Schultern", habe er sich steuerlos umhergetrieben, bis ihm die Erkenntnis Gottes in dessen heiligem Gesetzbuch aufging[1]).

Bei einem hervorragenden Schriftsteller des vierten Jahrhunderts, Hilarius, dem Bischof von Poitiers (um 350), wird die autobiographische Erzählung — sie steht am Eingang seines Werkes über die Dreieinigkeit[2]) — wieder bedeutender, indem sie sich der Antike nähert und, auch in der Sprache an klassischen Vorbildern, an der Prosa Sallusts geschult, den Stufengang einer philosophisch-religiösen Entwicklung aufzeigt. Den Ausgangspunkt bildet der von der Philosophie unbefriedigte Erkenntnisdrang, ein unsicheres Suchen, schwankende Überlegungen über Gott und das Ziel des Menschenlebens; dann führt ihn das Studium des alten Testaments zur Einsicht in die Unerkennbarkeit Gottes: er hält sich an die Deutung des Gottesnamens Jahve auf das reine ‚Ich bin der ich bin' (2. Mos. 3, 14); diese höchst spekulative Etymologie gibt ihm die Erleuchtung. Endlich gewinnt er durch die Lektüre des Johannesevangeliums die wahre, die natürliche Vernunft übersteigende Lehre von den göttlichen Geheimnissen und die Sicherheit im Glauben und in seliger Unsterblichkeitshoffnung.

Auch einen künstlerischen Aufbau konnte die Bekehrungsgeschichte in dieser Literatursphäre erhalten. So erscheint sie in der griechisch-christlichen Romanliteratur, in einer dem zweiten Jahrhundert angehörigen[3]) Bearbeitung des Legendenkreises, der sich um den Hl. Clemens gebildet hatte, einen der „Apostolischen Väter", der früh schon als ein Schüler des Hl. Petrus und als einer der ersten Bischöfe von Rom (um 96) angesehen wurde. In dieser romanhaften Schrift sind die apokryphen Bücher vom Apostel Petrus in eine Icherzählung Clemens des Römers umgegossen,

[1]) Commodiani Carmen apolog. 1—15. cf. Instructiones, praef. (Corpus script. eccles. lat. Vind. XV). Anders ist das Autobiographische in Instruct. II 20, 1: da erscheint die Selbstanklage des Pönitenten; vgl. unten Teil III Kap. I.

[2]) Hilarius De trinitate c. 1—15.

[3]) Usener, Religionsgesch. Unters. I S. 10f.

der in der Einleitung von seinem Übergang zum Christentum erzählt.[1]) Clemens beschreibt hier ausführlich seinen Seelenzustand, die bange Unruhe, die widerstreitenden Gedanken und die quälende Sorge um das Schicksal nach dem Tode, und deutet dabei zugleich auf die Quelle des künftigen Glücks vor; und in lebendiger Folge wird dann geschildert, wie die Kunde von der Verheißung des Reiches Gottes nach Rom dringt, wie Clemens durch eine christliche Predigt bestimmt wird, zur Erkundung der Wahrheit nach Judäa zu ziehen, wie er in Alexandrien einem Apostelschüler begegnet und in einer dramatischen Szene für ihn gegen die hochmütige Dialektik der Philosophen Partei ergreift, um endlich, zu Petrus selbst gelangend, in der durch Wunder bezeugten Offenbarung Christi die volle Erlösung von seinen Zweifeln zu finden und des Apostels Schüler und Begleiter zu werden. Es ist bemerkenswert, daß aus dem Clementinischen Roman, der durch den Kirchenschriftsteller Rufinus, einen Zeitgenossen von Hieronymus und Augustin, in die lateinische Literatur überging, im späteren Mittelalter die Faustlegende hervorgegangen ist.

Endlich haben wir aus dem Zentrum der kirchlichen Gnosis, aus der Schule des Origenes, ein literarisches Werk, in welchem die Autobiographie eine selbständige Bedeutung hat, und das daher eine Anschauung davon gibt, wie weit die bildungsgeschichtliche Selbstauffassung in diesem Kreise der hellenistischen Autobiographie gelangt ist. Im Jahre 239 hielt ein zwanzigjähriger Jüngling, Gregor, der unter den Heiligen der katholischen Kirche als der Wundertäter geführt wird, vor Origenes beim Abschied von der Akademie in Cäsarea in Palästina eine Dankrede, in der er seine eigene Geschichte erzählte.[2]) Die äußere Kunstform war durch die Rhetorik gegeben: eine Einleitung mit den üblichen Hyperbeln über die Größe des Gegenstandes und über das eigene Unvermögen, dann die eigentliche Danksagung mit der Vorführung der Verdienste des Lehrers um seine Schüler — hier war der Raum für das Autobiographische — und als Abschluß der Ausblick auf die Zukunft, die Versicherung, die Lehren des Meisters zu bewahren und die Bitte um seinen Segen und seine Fürbitte. Aber hier erhält nun die rhetorische Kunst einen inneren Gehalt. Der platonische Geist, der in Origenes wirkte, die Macht der Persönlichkeit, die von dem Lehrer ausging, die begeisterte Hingabe des Schülers verbinden sich mit der stoisch-christlichen Vorsehungslehre, um die Lebensgeschichte zu einem zusammenhängenden Ganzen zu machen.

[1]) Clementina ed. Lagarde.

[2]) Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θαυματουργοῦ εἰς Ὠριγένην προσφωνητικός (von Gregor selbst als λόγος γαριστήριος bezeichnet), ed. P. Kötschau, kirchengesch. und dogmengesch. Quellenschriften. IX. Vgl. dazu Brinkmann, Rhein. Mus. LVI. 1901.

Die teleologische Ausdeutung gibt das Thema für einen ersten Abschnitt, in welchem Gregor seinen Lebensweg von der heidnischen Herkunft und der standesgemäßen rhetorischen Erziehung bis zu der entscheidenden Wendung behandelt, die ihn zu Origenes und damit zum Christentum führte. Er will dartun, wie der „heilige Engel Gottes, der von Jugend auf sein Erzieher war", dieses „heilvolle Zusammentreffen zuwegebrachte, dafür vorhersorgend von Geburt und Erziehung an". Die Technik der Vordeutungen erscheint hier voll ausgebildet, doch noch fast ganz auf die äußere Pragmatik beschränkt. Eine erste Berührung des Kindes mit dem Christentum wird inhaltlich im Unklaren gelassen, aber zum Ausgangspunkt genommen für das Eingreifen des göttlichen Logos, der von nun an ihm nahe blieb. Dann weist Gregor das wunderbare, zugleich verlangsamende und verkürzende Wirken der Vorsehung in der Verkettung scheinbar zufälliger Umstände nach: hinter den offensichtlichen Ereignissen und ihrer Auffassung durch ihn und seine Umgebung, die darin nur natürliche Vorgänge des regelrechten Bildungsganges sehen, läßt er einen höheren wahren Sinn erscheinen, durch den sie in einen planmäßigen Zusammenhang kommen; gleichsam eine Anwendung der stoischen Schriftexegese auf das Leben. Er benutzt dafür die Ausdrücke „Symbol" oder „Prophezeiung" und hebt hervor, daß „der göttliche Pädagog nicht schlief", sondern dem Ahnungslosen die Fesseln löste.

Und nun tritt die Gestalt des Origenes in den Mittelpunkt, und bei aller rhetorischen Sprache spürt man die Wahrheit des Erlebnisses. Eine Rede des Origenes bringt den Jüngling, der sich der juristischen Laufbahn zuwenden wollte, in seinen Bannkreis und erweckt ihn zum höheren Leben: es ist sein „erster, der wahrhaft erste Tag, der bedeutungsvollste von allen Tagen, das erste Aufleuchten der wahren Sonne." Kunstmäßig führt Gregor die Steigerung durch, wie er zuerst gleich einem eingefangenen wilden Tier an den Ketten rüttelt, aber die „süße Anmut und Überredung und zwingende Kraft" von Origenes' Wort ihn berückt und er in einem Zustand halber Entschlossenheit schwankt, bis der „Stachel der Freundschaft" und Liebe sich in sein Herz senkt und „die Seele Jonathans sich an die Seele Davids kettet."

Hier setzt dann die Darstellung des systematischen Bildungsganges ein, der zur Vollendung des Glaubens im Wissen führte. Gregor will „ohne rhetorische Vergleiche und Künste bekennen, was er an sich erfahren hat": er gibt eine allgemeine, ausführliche Rekapitulation der methodischen Folge der Studien, wie sie in der Schule des Origenes getrieben wurden, aber das dankbare Gefühl für den Lehrer bringt auch hier persönliches Leben hinein. Zusammenfassend bekennt er sich zu dem pla-

tonischen Christentum: wenn er auch noch nicht die Tugenden wie Gerechtigkeit oder Besonnenheit besitzen mag, so ist er doch von „stechendster Liebe" zu ihnen erfüllt; „das letzte Ziel aber von allem ist, mein' ich, nichts anderes, als reinen Sinnes Gott ähnlich zu werden und so zu ihm zu gelangen und in ihm zu ruhen."

2.

Eine andere Gruppe von Selbstdarstellungen führt in die tieferen Schichten der geistigen Gärung dieser Zeit, aus denen die dunkeln, sinnlich religiösen Mächte emporstiegen, um, gespeist von den herumschwirrenden orientalischen Glaubensvorstellungen, die in dem Gemeinbewußtsein herrschende Art des religiösen Verhaltens zu bestimmen. Wir tauchen in dieses Gewoge nicht gründlich hinab. Denn der Vorgang, in welchem die repräsentative Gestalt der religiösen Selbstbiographie von Augustin ausgebildet wurde, ist nicht wie die entsprechende Erscheinung in der Mystik des christlichen Mittelalters durch einen schon vorhandenen, im Gemeinschaftsleben entwickelten Typus der Seelengeschichte bedingt, sondern hat gerade darin seine Bedeutung, daß der Selbstbiograph ein überlegener Mensch war, der die Auffassung — oder richtiger die Realität — des inneren Verlaufs, den er an seinem Leben darstellt, selber so geschaffen hat. Bei dem Aufbau einer solchen übergreifenden Lebensansicht, der im vierten Jahrhundert vollzogen ist, wurde gewiß vieles ausgeschieden und manche fruchtbaren Kräfte, die später wieder erstarkten, wurden verstümmelt. Aber wir vermögen die durcheinandergehenden, zerstreuten, vagen Religionsbewegungen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, soweit sie Massenerscheinungen sind, nicht deutlich und voll genug nachzuleben, um in dem Gesamtzustand selbst ihre innere Gliederung zu erkennen; und diese allein würde es ermöglichen, ihre Bedeutung für die Krisis der Selbstbiographie aus der Zeit, zu der sie gehörte, und nicht nur von der späteren Entwicklung aus zu verstehen.

So kann es sich hier nur um Empirie handeln, die die autobiographischen Bildungen als Tatsachen hinstellt, von denen wir zufällig Kunde haben. Das eigentliche Problem bleibt zurück: wie hat sich die seelische Veränderung vollzogen, die in ihnen sichtbar wird und dann bei Augustin in die neue zusammengesetzte Stilform seiner Bekenntnisse miteinging, und woher stammt sie? Denn in dem vieldeutigen Wort ‚orientalisch' liegt noch keine zureichende Erklärung, selbst wenn sich die wirkenden geschichtlichen Kräfte ausschließlich auf den Orient sollten zurückführen lassen: nach den Gesetzen der geistigen Entwicklung selbst treten solche gemischten, in Affekt und Intellektualität und Reflexionsphantasie zwei-

deutig exaltierten Gefühlslagen in überreifen Kulturen auf — ob sie alles in sich hinein reißen oder Übergangs-Erscheinungen bleiben, ist eine Frage, bei der es sich um Ende oder Neugestaltung des Lebens eines Volkes handelt.

Daß die antike Zurückhaltung in der öffentlichen Aussprache religiöser Vorgänge als subjektiver Gefühlszustände nicht mehr bestand, war schon bei Seneca deutlich. So konnte sich die Wirkung der religiösen Erfahrung, die im Herausstellen des affektiven Lebens besteht, nun in der Selbstdarstellung äußern, und die religiöse Autobiographie konnte den psychologischen Wert erlangen, den sie in der ganzen späteren Geschichte behalten hat. Von verschiedenen Seiten her kommen uns Ansätze dazu entgegen. Philo von Alexandrien, jener merkwürdige jüdische Theologe, dem die Anpassung an die stoische Gedankenwelt des Posidonius und an die hellenistische Mystik[1]) um die Zeit von Christi Geburt eine geschichtliche Fortexistenz eingetragen hat, ist uns ein erster Zeuge für das literarische Interesse an den irrationalen Zuständen des eigenen religiösen Verhaltens. Er zeigt sich gern in der Ekstase und gibt diesem Zustand äußersten Gefühlsüberschwangs nicht bloß die religiöse Bedeutung von Verzückung, sondern zugleich die ästhetische der Inspiration; auf diese Weise bringt er es zustande, daß die höchst abstrakten und in Wahrheit von anderwärts hergeholten Gedanken seiner allegorischen Bibel-Exegese, auch die unbedeutendsten Einfälle, als originale Konzeptionen erscheinen, so daß seine theologischen Abhandlungen in feierlich-geheimnisvolle Prophetenstimmung getaucht sind.

Auch hier wieder wirkt die psychische Konstellation einer reflektierten, von alten Bildungstraditionen erfüllten Zeit dahin, daß die inneren Erfahrungen nach feststehenden Allgemeinvorstellungen stilisiert werden: ein hellenistischer Begriff von Prophetentum und dazu die platonische Konzeption des Enthusiasmus, die aus der tiefen metaphysischen Erfahrung des „göttlichen Philosophen" von der Schau der Ideen hervorgegangen war[2]), aber in der Schultradition zu einer ästhetischen Theorie verflachte, beide Begriffe schon verschmolzen vorliegend in einer typischen Form literarischer Darstellung übernatürlicher Vorgänge — dieses Vorherwissen, wie ein Prophet etwas zu erleben hat, gibt der Selbstauffassung eine feste Orientierung.[3]) Der als ‚Offenbarung' bezeichnete Erkenntnisakt, den Philo als Lebensgipfel beschreibt und als unmittelbaren Verkehr mit Gott empfindet, ist dieses unbegrenzte, verfließende,

[1]) Vgl. Wendland a. a. O. S. 115ff. und die dort angegebene Literatur.
[2]) cf. oben, Teil I, S. 112 f.
[3]) Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 204

aber bei allem Außersichsein doch abstrakt bleibende Gefühl, das sich den Überschwang ins Unendliche durch Aufgebot platonischer Vorstellungen glaubhaft macht. Im Laufe dieser steigernden Ausdeutung seiner subjektiven Regungen läßt sich Philo über seine wechselnden Dispositionen bei der Arbeit aus, normale Schriftsteller-Erfahrungen, die aber hier, soviel wir wissen, zuerst so herausgekehrt werden. Er will „sich nicht scheuen, mitzuteilen", was er „tausendmal erlebt" hat. Solche Mitteilungen finden sich z. B. in einer Abhandlung mit dem Titel: „Über Abrahams Wanderung", in der er die Worte Gottes an den Erzvater aus dem Buche Genesis (XII,1-4) allegorisch ausgelegt hat: mit dem „Land" und „Volk", das zu verlassen ihm geboten wurde, ist der Leib mit den Sinnen gemeint, und der Auszug bedeutet die Umwendung der Seele zu höheren Wirklichkeiten. Bevor er in dieser Weise auf die einzelnen Verheißungen Gottes eingeht, nimmt er das Gotteswort, „ich werde mit dir sein" zum Anlaß, um sich über das Erlebnis der göttlichen Gegenwart und Eingebung zu verbreiten. „Dann haben alle Sorgen, Mühen und Askesen ein Ende; ohne künstliche Arbeit quillt alles insgesamt empor durch die Güte der Natur, was allen frommt. Diese Fülle der freiwillig zuströmenden Güter heißt ‚Entlassung' ..." Diese Erfahrung, oder genauer, diesen Gefühlszustand, den er erlitt, beschreibt er so: er fand sich oft, wenn er eine philosophische Schrift verfassen wollte, so dürr und unfruchtbar, daß er bei aller Anstrengung doch nichts fertigbrachte und im Leeren tappte, obwohl ihm die niederzuschreibenden Gedanken greifbar vor Augen standen — das ist die wunderbare Macht des göttlichen Logos, der den „Mutterschoß der Seele" verschließt und öffnet; „ein andermal wieder war ich zuerst ganz leer und fand mich unversehens in Fülle, die Gedanken kamen von oben unsichtbar herzugeströmt und gesät, so daß ich durch göttliche Begeisterung den korybantischen Wahnsinn hatte und überhaupt nichts wußte von Ort, Umgebung, von mir selbst, von dem, was ich redete, was ich schrieb. Ein Finden des Sinns, Lichtgenuß, scharfsichtigster Blick, Offenbarkeit des Wesens der Dinge, wie mit Augen bei realer Anschauung zu fassen."[1])

Im zweiten Jahrhundert mehren sich die Selbstzeugnisse auch für diesen Kreis von Erfahrungen. Das Haupdokument sind die „heiligen Reden" des Rhetors Aelius Aristides von Smyrna — wohl das fremdartigste autobiographische Produkt in der griechischen Literatur. Ein klares einfaches klassisches Griechisch, kunstvoll hergestellt mit der Technik der Imitation, in deren Beherrschung Aristides noch mehr als sein Zeitgenosse Lukian der bewunderte, Jahrhunderte lang vorbildliche

[1]) Philo de migratione Abrahami, 31. 34—35. 393 C.

Meister war, dient in diesen Reden, die von Krankheitszuständen erzählen, für die Darstellung der Nervenabenteuer und der Traumumnebelung eines sinnlich-geistig schwelgenden Gottesverkehrs. Wie weit mußte die Umwälzung des antiken Geistes fortgeschritten sein, damit solche Disharmonie erträglich war, ein ästhetisches Wohlgefallen erregte und dem Geschmack des feinsten Sprachkünstlers der Zeit für seine Selbstdarstellung entsprach!

Die eigentümliche Art des Erlebens, die sich hier kundgibt, läßt den wesentlichsten geschichtlichen Vorgang, die Verschiebung der Realität in die Transzendenz, in der irdischen Sphäre eines Menschendaseins gewahren. Der äußere Sachverhalt bei diesen Selbstzeugnissen ist für unsere Wirklichkeitsauffassung recht einfach und leicht festgestellt. Aristides litt seit Ende seiner zwanziger Jahre fortdauernd an allen möglichen Krankheiten, Rheuma, Asthma, Kopfneuralgien, Entkräftung, Entzündung aller entzündlichen Organe, Beschwerden auf nervöser Grundlage, wie sie in dieser Zeit bei den geistigen Berufen nichts Anomales[1]) waren. Er wandte sich von den profanen Ärzten zu der Heilkunst des Gottes Asklepius, jener in der hellenistischen Welt von altersher verbreiteten Therapie der Heilgötter, die sich mit der Zähigkeit solches religiös-medizinischen Naturheilglaubens trotz aller Aufklärung erhalten hatte; und gerade aus diesem Jahrhundert wissen wir, daß die Kuren, die den gläubig im Tempel schlummernden Kranken durch Träume indiziert wurden, nicht eitel Schwindel und Suggestion waren, sondern auch auf ärztlicher Behandlung nach der Art des Naturheilverfahrens beruhten. Neben dem Tempelkult benutzte Aristides seine sonstigen Träume, um aus ihnen mittels einer allegorisch-rationalistischen Auslegungsmethode medizinische Verordnungen herauszudeuten, die von Asklepius kämen; auch dies ist etwas Zeitübliches und noch nicht für die Art seiner Frömmigkeit bezeichnend: dankt doch selbst sein Zeitgenosse Kaiser Marcus den Göttern dafür, daß sie ihm „durch Träume Mittel zumal gegen Blutspeien und Schwindel gegeben"[2]) hätten. Die Kuren, denen Aristides sich nach seinem unkontrollierbaren Bericht unterwarf, erinnern meist an die des Doktor Eisenbart, aber von der gewaltsamen Form und übertriebenen Stärke abgesehen, sind es oft herkömmliche und vernünftige Vorschriften, Kaltbaden, Fango, Diät und Abstinenz und dergleichen, auch psychische Therapie, wie das Vertreiben nervöser Schmerzen durch Musik, schmeichelnde Vorstellungen, geistige Arbeit.

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Isyllos v. Epidauros. Philol. Unters. IX S. 124.
[2]) Marc. εἰς ἑαυτόν I 17 g. E.

Auch daß er über den Traumverkehr Tagebuch führte — ein ihm verloren gegangenes Tagebuch in Pergamentrollen, das nur den Inhalt der Träume wiedergab, schätzt er auf 30 000 Zeilen[1]) —, ist nur eine Erweiterung einer in den Tempeln herkömmlichen Übung, die uns aus den analogen Erscheinungen in katholischen Wallfahrtsorten geläufig ist. Öffentliche Aufzeichnungen von Krankengeschichten zu dem erbaulichen Zweck, die wunderbare Heilkraft des Gottes zu erweisen, sind uns seit der hellenistischen Zeit aus der Hauptstätte des Asklepiuskultes, aus Epidaurus, erhalten; es war an den Tempeln der Heilgötter ein förmliches Gewerbe für berufsmäßige Schriftsteller, ein Verzeichnis der Heilwunder oder der Träume und Visionen für die Beteiligten anzufertigen; aus der Mitte dieses zweiten Jahrhunderts haben wir eine längere Tempelurkunde, über dreißig Zeilen auf einer Steintafel, wo der Verlauf der Kur ähnlich wie bei Aristides auf Befehl des Gottes von dem Geheilten selbst aufgeschrieben ist.[2]) Und bei Aristides blickt man in Gewohnheiten des privaten Lebens, die der täglichen Mitteilung und Besprechung solcher Wunderdinge dienten. Freunde kommen bei dem Kranken zusammen, er legt ihnen die Träume der letzten Nacht zur Deutung oder zur Bewunderung vor; regelmäßig erzählt er dem Aufseher des Asklepiustempels von seinen Erlebnissen, im Tempel sitzen die eingesessenen Frommen zu dritt beieinander, und es geht die Frage um, „ob der Gott etwas Neues verkündet habe"; seine Traumphantasie schon ist oft so gerichtet, daß er bei seinen Gotteserscheinungen andere Personen als Zeugen dabei sieht; und er kann sich für die Wahrheit seiner dauernden Begnadung auf das Zeugnis derer, die dabei waren, oder „aller, die nur etwas von ihm wissen", berufen.[3]) Solche Gewöhnungen beruhen auf einem gesetzlichen Zusammenhang, durch den die religiöse Pflege subjektiver Seelenzustände zur Bildung von Erbauungsgenossenschaften führt, und der immer wieder bei der Entstehung religiöser Selbstbiographien wirksam gewesen ist.

Aristides hat es nun als ein berühmter Mann und getrieben von seinen Freunden gewagt, diese persönlichen Dinge in aller Ausführlichkeit zum Thema für seine Redekunst zu nehmen, auch dies auf göttliche Eingebung, wie das die vorherrschende Empfindungsweise bei solcher Schriftstellerei auch innerhalb der katholischen Mystik ist. Als den Vorwurf seiner sechs „heiligen Reden", die er nach ziemlicher Genesung als Vierzig-

[1]) Ael. Aristides ἱεροὶ λόγοι (ed. B. Keil, vol. II p. 376 sq.) II 1ff. 8. I 3. III 30. IV 15. III 26.

[2]) v. Wilamowitz a. a. O. S. 36f. S. 16ff. R. Reitzenstein, hellenist. Wundererzählungen S. 63f.

[3]) Aristides, ἱεροὶ λόγοι I 9. II 35. 72. IV 16. II 41. I 49 u. a. II 37. 56. cf. 20.

jähriger abzufassen begann (um 170) und später fortsetzte, bis er starb (gegen 179), bezeichnete er: „die Anstrengungen des Heilands, die ich bis zum heutigen Tag genossen habe". Und wenn er mit Unrecht den Anspruch macht, als Erfinder für diese religiöse Redegattung zu gelten, die vielmehr in der rhetorischen Praxis als Prunkstück bei Festen aufgekommen war,[1]) so war es doch seine Originalität, daß er den Schwerpunkt aus der Verherrlichung des Gottes, die ihren Wunderstoff ebensogut aus dem Leben anderer wie aus dem eigenen holen konnte, fortrückte in die empfindsame Darbietung des eigenen Ich.[2]) Er hat dadurch die weitere Entwicklung der Autobiographie in einer bestimmten Richtung in die Wege geleitet.

In dem rhetorischen Kunstwerk wollte er anders als in den Tagebüchern den Wunderbericht mit Schilderungen seines nuancenreichen körperlichen Befindens und seiner psychischen Zuständlichkeiten ausfüllen, und die herkömmliche Krankheitsgeschichte wurde ihm der Ausgangspunkt, um das Walten der göttlichen Fürsorge in seinem Leben überhaupt durch dieses Jahrzehnt hin aufzuspüren und vorzuführen, in äußeren Verwicklungen, Reisezufällen und vor allem auf dem Gebiet seiner Redekunst. Denn diese seine Kunst ist es, durch die er sich aus den „schweinischen" Freuden der Masse zu „wahrhaft menschlichem" Genuß herausgehoben fühlt, und er findet es „widersinnig", wenn er von den Heilmitteln für den Körper erzählen und schweigen wollte über das, „was den Körper aufrichtete und zugleich die Seele stärkte und den Reden ruhmvolle Größe verlieh."[3])

Aber er gibt nun nicht, oder nur hie und da einmal, die Dinge selber, seine Deklamationen, das begeisterte Publikum[4]) — er hat „sich und viele andere klar überzeugt, daß nie etwas von den menschlichen Dingen ihn aufblähte", seine Eitelkeit ist anspruchsvoller und bei den Erfolgen und Ehrungen, die sichtbar sind, verweilt er nicht.[5]) Sein Interesse hängt auch hier an den „göttlicherseits erhaltenen Ehren", an den Träumen, die sich nun als der reale Grund des eigentlichen psychischen Zusammenhangs darstellen, aus dem er sein Leben begreift. Man hat ihn als einen Fall von Somnambulie erklären wollen.[6]) Tatsächlich ist das Pathologi-

[1]) Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 202ff.
[2]) II 13 sagt er das selbst.
[3]) Aristides ἱερ. λόγ. I 19. V 36.
[4]) Solche Schilderung einmal V 32. Den Gegensatz sieht man bei Libanus, cf. unten Tl. III c. I.
[5]) V 37. 16. IV 67. VI 1 u. a.
[6]) In einer Jenaer medizin. Dissertation aus dem 18. Jh. Angeführt bei H. Baumgart, Aelius Aristides. 1874.

sche nur ein Schlagwort, das eine trotz ihrer Verzerrtheit für diese Zeit typische Seelenverfassung verdeckt. Aristides findet in seinen Träumen Orakel, nach denen er seine Lebensführung Tag für Tag reguliert, und die ästhetische Inspirationstheorie wird mehrfach von ihm wahrgemacht durch produktive Träume, die ihm im Dämmerzustand zu Versen, Hymnen, Redeanfängen, Kompositionen verhelfen. Weil diese mit abnormer Regelmäßigkeit bei ihm auftretenden psychischen Vorgänge ihm nicht natürlich erklärbar sind, zeugen sie ihm von seiner Verbindung mit einer übersinnlichen Welt, deren Wirklichkeit in den religiösen Bewegungen übermächtig geworden war. Aus ihr stammt alle eigentliche Verursachung. Als er einmal die einfachen menschlichen Motive für einen Entschluß aufführt, Ruhmesverlangen und dergleichen, die ihn zur Heimreise bestimmten, fügt er hinzu: „Dies überlegte ich, wie es natürlich-menschlich ist, ich war mir aber wohl bewußt, daß alles nur leeres Gerede ist gegenüber dem Sichleitenlassen von dem Gott." (V, 56)

Wenn der Inhalt des Glaubens vom Wesen der Religion abtrennbar ist, wenn ein unbedingter Gehorsam gegen eine als göttlich geglaubte Macht und ein blindes Vertrauen auf die fürsorgliche göttliche Leitung als Merkmal des religiösen Gemütsverhaltens gelten soll, so ist Aristides ein sehr religiöser Mensch gewesen. Mag an seinen Erzählungen auch noch soviel übertrieben oder erbaulich gelogen sein — Tagebücher liegen nur teilweise zugrunde und die Erinnerung kann sich auf zehn Jahre zurück frei genug bewegen —, es bleibt doch ein starker Mut, der rein auf Phantasiegebilde baut und ihn die unvernünftigsten Prozeduren nicht in großer Leidenschaft, sondern mit kühlem Bewußtsein in alltäglichen körperlich fühlbaren Dingen wagen läßt, weil der Gott es befiehlt.[1]) Er selbst stellt seine Frömmigkeit auf diese Furchtlosigkeit, mit der er trotz aller Abmahnungen das „Paradoxe" ausführt. Was Tertullian damals gesagt hat, „es ist gewiß, weil es unmöglich ist", jenes Wort, aus dem das credo quia absurdum est stammt, das ist bei ihm Lebensprinzip. Dieser Kultus des Wunderbaren hat eine rationale Grundlage, und in solcher Zersetzung und Salbung berührt sich der Typus seiner Frömmigkeit, wenn man ihn allein auf die psychologische Form hin ansieht, mit den Ausläufern des Pietismus.[2]) Auch seine Selbstdarstellung erinnert an pietistische Autobiographien, etwa an die späteren Partien von Jung Stillings Lebensgeschichte.

[1]) Vgl. bes. II 52. III 38ff. I 68.
[2]) Der Hinweis bei Welcker, Kleine Schriften III S. 124.

Aristides bekundet seinen Glauben an ein besonderes persönliches Verhältnis, in dem er mit Asklepius und anderen Göttern als ihr auserwählter Günstling verbunden sei; in diesem Bewußtsein hebt er das Einzigartige an seinen Begnadungen hervor, vergleicht sie mit ähnlichen Erfahrungen anderer und stellt fest, daß auch das „Paradoxeste", was je geschehen, bei ihm überboten werde. Die Ehre, die in solchen Wirkungen der göttlichen „Macht und Vorsehung" liegt, gilt ihm mehr als der Nutzen, den sie ihm bringen, und er meint: wer all die Leiden und Fährnisse erwägt, in denen er wunderbar behütet wurde, werde sich „mit ihm über die Ehre freuen, deren er gewürdigt wurde, und brauchte sich sowenig wie er selbst über seine Schwäche zu betrüben".[1])

Das religiöse Moment in der Aufhebung oder Unterwerfung des Willens ist ihm bewußt; er redet von der Befriedigung und Leichtigkeit, mit der er die göttlichen Weisungen befolgt, und von der heftigen Unlust, die ihn vor einer Reise ergreift, als er, den Tempel verlassend, sich „ohne Beschützer und auf sich selbst gestellt glaubt". Welchen seltsamen Klang hat da das Wort Autarkie, das er gern für Zustände ungestörten Wohlbehagens gebraucht! Und auch die theologische Pragmatik erscheint, sobald äußere Geschehnisse in die Krankheitsgeschichte hineinkommen; bei Reisezufällen oder bei gerichtlichen oder kommunalen Verlegenheiten wird die Aushilfe auf das Eingreifen des Gottes zurückgeführt: Aristides kennt die göttlichen Absichten, sodaß er sie auch einmal nachrechnen kann. Bei solchem frommen Verkehr haben unbeteiligte Dritte nur als Statisten aufzutreten, höchstens mit Angabe ihres Berufs, nicht mit besonderer Charakteristik[2]), und selbst die Invektive gegen rhetorische Rivalen und Neider schweigt bis auf wenige überlegen spöttische Bemerkungen.

So schließt das Ich sich ab, und das Gefühl selber wird in seiner sinnlich religiösen Mischung zum Objekt des Genusses. In der kläglichen Öde der hypochondrischen Selbstbesichtigung sind diese Bekenntnisse Oasen. Die Analyse geht so weit, daß die Gefühlszustände zuweilen ausdrücklich von den körperlichen Sensationen unterschieden werden.[3]) So beschreibt er etwa die Empfindungen nach einem Flußbad im Winter, die den Tag und die Nacht über so blieben, wie die Haut „blühte" und eine mit menschlichen Mitteln nicht erreichbare, von dem voraufgegangenen Traum, einem Asklepiusgesicht, her anhaltende „Sonnenwärme" durch den ganzen Körper ging. „Und ähnlich war auch das Innere. Denn es

[1]) IV 39. II 59.

[2]) Die einzige Charakteristik, die er gibt, findet sich IV 71 (Prokonsul Severus).

[3]) τό τε σῶμα . . . καὶ τῇ γνώμῃ V 3. cf. II 22. IV 7.

war weder wie ein bestimmtes Lustgefühl noch so, daß man es als eine menschliche Art von Freude hätte bezeichnen können, sondern es war eine unsagbare Wohlgemutheit, die alles vor der Gegenwart verschwinden machte, sodaß ich mit wachen Augen doch alles andere nicht zu sehen glaubte: so ganz war ich bei dem Gott."[1]) Mit der Empfindlichkeit des Kranken reagiert er besonders auch auf das Wetter und zeichnet das auf; als er von Athen träumt, spürt er die dünne Luft und schlürft sie ein. Er beobachtet zwiespältige Gefühle. Sie sind für ihn „etwas durch Ungewohnheit Wunderbares" und reizen ihn daher ebenso wie seine Schauungen, die „so göttlich und paradox sind, daß sie einer Weihe gleichen": „es war nämlich zu gleicher Zeit ein Fröhlichsein, Sichfreuen, Befriedigtsein an Seele und Leib (ein Traum hatte ihm die Genesung verkündet) und wie eine Ungläubigkeit, ob man je diesen Tag würde erleben dürfen, und dazu auch Furcht, es könnte wieder etwas von früher kommen und die Hoffnungen auf das Ganze zuschanden machen." (IV 7).

Aristides weiß sich „geübt in göttlichen Anblicken" und ist das so sehr, daß die religiöse Auslegung seiner Sensationen gar nicht mehr steigernd wirkt; ein göttlicher Wink zur Heimreise geschieht ihm einfach auf die Weise, daß er im Traum den Unterschied zwischen Athener Luft und dem beständigeren Klima der Heimat empfindet. Die Zustände als solche umschreibt er genau, die Zeit, wann die Träume zu kommen pflegen, Schwächungen des Realitätsgefühls in der Mischung zwischen Glauben und Nichtglauben, und seine Schilderung von der inneren Verfassung bei der Ekstase hat typischen Wert.[2]) „Es war wie ein Gefühl von Berührung und ein deutliches Wahrnehmen, daß er selbst (es handelt sich um den Gott) gekommen war; ein Zwischenzustand zwischen Schlaf und Wachen, ein Verlangen, aufzuschauen und dabei die Angst, er würde vorher fortgehn; ein Aufhorchen und halb traumhaftes, halb waches Hören; die Haare aufgerichtet und Freudentränen und ein wohliges Schwellen im Innern — wer von den Menschen vermöchte das mit Worten darzustellen? wer zu den Geweihten gehört, versteht und kennt es." Aristides hat auch speziellere Sensationen, wie das Gefühl zu schweben, die ihm mit manchen katholischen Heiligen gemein sind. Virtuos ist er in der Verflechtung der Träume, er träumt, daß er träume und das eben Geträumte als einen Traum erzähle.

Die Möglichkeit einer psychologischen Autobiographie war hier gegeben; sie ist in der Verbindung von Naturalismus und Mystik angelegt. Nur daß der zusammenfassende Blick und die Auswahl fehlte, ohne die

[1]) II 22. 23.
[2]) II 32. Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 12 Anm.

keine Form entstehen kann. Der nüchterne, zuweilen geschäftsmäßige, streckenweis Tag für Tag abteilende Bericht gibt eine Menge Einzelheiten und ein oft rein assoziatives Durcheinander von Regungen, das wirr und sinnlos erscheint, wenn man auf menschliche Bedeutsamkeit sieht: eine hier garnicht anzuwendende Kategorie, denn soweit ein Zusammenhang zwischen den kaleidoskopisch aufeinanderfolgenden äußeren oder inneren Vorgängen besteht, ist er nur subjektiv da, für den Autor, zu dessen Eigenleben sie alle gehören, und so steht Kleines und Großes gleichförmig beisammen für den frommen Egoismus des Gnadenglaubens, der jedoch einem allgemeinen Instinkt entsprach, sodaß diesen heiligen Reden das Interesse der Zeit entgegengekommen ist. Bei greifbaren äußeren Vorgängen gelangt die Reporter-Technik auch wohl zur Anschaulichkeit; einzelne Partien der Selbstdarstellung könnten in einem Roman stehen. Da erzählt Aristides z. B. von seinem abenteuerlichen Hin- und Herreisen von Tempel zu Tempel, einer gottbefohlenen Nervosität mit nächtlichen Wagenfahrten und Kampieren im Freien vor einer dunkeln Herberge, im Feldstuhl mit den staubigen Reisekleidern. Und er streift auch außerhalb der Träume die Art der hellenistischen Wundererzählungen. Im Isis-Tempel zu Smyrna zeigen ihm zwei heilige Gänse voranschreitend genau seinen Weg und kehren um auf sein Wort: „Geht, ihr habet nun genug gedient" — ein „furchtbares" Zeichen der göttlichen Macht.[1])

Er selbst bezeichnet die literarische Sphäre seiner Phantasie-Erlebnisse, wenn er einmal sagt, was er jetzt zu erzählen habe, gehe noch über die ‚Alkinou Apologoi', die Fabeln, die Odysseus in der Halle des Phäaken-Königs erzählt,[2]) hinaus. Die Grenzen zwischen Wunder und Wirklichkeit sind in dieser Gedanken-Phantasie aufgehoben.[3]) Aber die Phantasie, die doch in dieser Traumbiographie alles tragen müßte, ist so bildlos und eng und höchstens gelehrt — zerfließend wie der Seelenzustand selbst. Es gehört wohl zu dieser Art von Innendasein, daß die Anschauungskraft versiegt; merkwürdig bleibt doch, daß so garnichts von der Schönheit der griechischen Kunst hereinwirkt, wo deren Gestalten, Götter und große Menschen in den Träumen erscheinen. Kaum, daß es einmal bei Athena heißt, sie erschien „in der Gestalt wie die des Phidias in Athen"; nie sieht er ein Bild, durchweg ist das Aussehen der göttlichen und geschichtlichen Personen nur angedeutet, und wo die Gesichte aus der Geheimlehre stammen, verschwimmt alles in mysteriösem Nebel.

[1]) III 48f. cf. 40ff.

[2]) Cf. oben, Einleitung S. 55.

[3]) II 60. Die Geschichten der Odyssee sollen nicht als „Mythos" gelten, dagegen wendet sich ausdrücklich ein Athena-Traum, sie sind wahre Geschichten. II 42.

Dazu die Bücherluft. Plato kommt einmal, um zu fragen, ob seine Briefe schlechter geschrieben seien als die des kaiserlichen Sekretärs. Die Deutungsweise ist oft abstrakt bis zur Komik. Aristides träumt, daß er in Aristophanes' „Wolken" lese: so sagt ihm der Gott voraus, daß es regnen werde und wirklich sind am nächsten Tag Wolken am Himmel. Es ist schon anschaulich zu nennen, wenn weißgekleidete Mädchen Briefe bedeuten.

Statt der persönlichen Gestaltung ist hier eine andere Art der Zusammenfassung wirksam, die sich uns bald deutlicher unter den Entstehungsbedingungen der Seelengeschichte darstellen wird. Stückweis lassen diese heiligen Reden in die Ordnung der übersinnlichen Welt hineinblicken, in der der Gläubige durch sein Traumleben Fuß faßt. Dort besteht ein magischer Zuammenhang, in welchem die Seelen ohne ihr Zutun miteinander verbunden sind. Wenn zwei Personen einen ähnlichen Traum haben, so ist das für Aristides kein Zufall, sondern eine objektiv begründete Beziehung: Ein Traum wird von zwei Menschen geschaut oder der eine sieht die Erscheinung, die der andere hatte, und durch diesen Konnex von Zwillingsgesichten wird der von jenseits hereinscheinende göttliche Wille deutlicher offenbart als durch einen Einzeltraum. Diese Auffassungsweise ist für den Aufbau späterer Selbstbiographien bedeutsam geworden; ihr zufolge erhielten die Traumgesichte die Funktion, die Verkettung der eigenen Geschichte in dem seelisch oder geistig gedachten Weltzusammenhang auszudrücken.

Ferner glaubt Aristides unbedenklich, daß durch den Tod eines anderen das eigene Leben über die vorbestimmte Zeit hinaus verlängert werden kann: ein Aberglaube, der in die Religiosität jener Zeit hineinleuchtet. Er erzählt zwei solche Fälle von „Tausch", in denen ein Jüngling und ein Mädchen, Bruder und Schwester, nacheinander für ihn „Seele statt Seele und Leib statt Leib gegeben" haben. Dieser Aberglaube stützt sich wesentlich auf ein zeitliches Zusammentreffen, sodaß die Zeitfolge das Schema für die Anwendung dieser Art von Kausalvorstellung ist: der Tod der Geschwister erfolgte zu einer Zeit, als eine Besserung in seinem Befinden eintrat, oder wurde einem Beteiligten im Traum gemeldet, als Aristides selber von dem Erlösungsverfahren des Gottes träumte, der der „Erlöser" heißt. Und noch andere im Traum gestiftete Beziehungen kommen hinzu, gräuliche Vorstellungen, daß in den Eingeweiden des erkrankten Mädchens wie in einem Opfertier der Name Aelius Aristides zu lesen war, und daß dieses Wunder von dem Vater des Mädchens in ein Buch verzeichnet wurde.[1])

[1]) II 35 f., cf. III 22. IV 23. II 44. 38. V 20—25.

Welche furchtbar reale Macht muß der Opferglaube damals gewesen sein — und das lediglich durch die übersinnliche Auffassung der in Leben und Welt wirkenden Kräfte, nicht durch eine Rechtfertigungslehre —, wenn ein Mensch, der zu den Gebildetsten gehörte, der von Kaiser Marcus eines Besuchs gewürdigt wurde und als Persönlichkeit, nicht bloß als Virtuose allgemeine Geltung hatte,[1]) solche Dinge an die literarische Öffentlichkeit zieht! In dunkler Weise geht diese Auffassungsart mit der herrschenden astrologischen Religion zusammen; aus diesem deterministischen Wahn stammt die ‚natürliche' Erklärung, die Aristides für seine Begnadung mit „Träumen und sinnfälliger Gottesfürsorge" findet. (IV 57 f.)

Aber obwohl ein solcher psychischer Zusammenhang, der aus dem ‚animistischen' oder besser astrologischen Weltbild der Zeit stammt, die Selbstanschauung durchwirkt, kommt hier keine Seelengeschichte zustande, sondern ihre Entfaltung wird durch eine Halbheit des religiösen Verhaltens gehindert. In der schillernden erdgebundenen Übersinnlichkeit kann das Ich sich vergeistigt fühlen, ohne in Gott aufgehen zu wollen. Und das führt nun an den eigentlichen Herd der halb jenseitigen, halb diesseitigen religiösen Mischgebilde dieser Zeit. Wir können bei Aristides mitansehen, wie das Bewußtsein des eigenen Wertes zusammen mit den religiösen Begierden heraufgeholt wird.

Das Selbstgefühl ist hier im Kern noch recht irdisch. Aristides lebt in dem Bewußtsein seiner überlegenen geistigen Bedeutung, er hat die feste und nach der Zeitansicht wohlbegründete Überzeugung von der Größe seiner rhetorischen Kunst. Von ihm stammt jenes Leitwort, daß es charakteristisch für den Hellenen sei, stolz von sich zu denken und zu reden.[2]) Er hat sich gegen die göttliche Verehrung großer Geister gewandt, zu denen er sich rechnet; nicht durch Tempel soll man sie ehren, sondern ihre Bücher sind ihre Denkmäler, die man hochhalten soll.[3]) Die Verherrlichung der eigenen Person und Kunst nimmt den breitesten Raum in diesen heiligen Reden ein. Er teilt einmal — mit anderer Absicht als der der Selbstenthüllung — ein echtes Gebet mit, das ihm bei der Niederschrift seiner Träume zwischendurch aufstieg: „Asklepius, Herr! wenn ich in der Redekunst wahrhaft voranstehe und weit voranstehe, so schenke mir Gesundheit, für meine Verleumder

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. S. 165. Dazu bes. ἱερ. λόγ. IV 78.
[2]) Vgl. oben S. 178.
[3]) V 63 (zitiert oben S. 190 Anm.). Im Gegensatz z. B. gegen Epikt. diss I 4 g. E (bezgl. Chrysipp.): τῷ δὲ τὴν ἀληθείαν εὑρόντι καὶ φωτίσαντι καὶ εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξενεγκόντι, οὐ τὴν περὶ τὸ ζῆν ἀλλὰ τὴν πρὸς τὸ εὖ ζῆν, τίς ὑμῶν ἐπὶ τούτῳ βωμὸν ἱδρύσατο ἢ ναὸν ἢ ἄγαλμα ἀνέθηκεν ἢ τὸν θεὸν ἐπὶ τούτῳ προσκυνεῖ.

aber, daß sie zerbersten mögen".[1]) Man kann an ihm vorzüglich das Phänomen Eitelkeit studieren; schreibt er doch die ungehemmten Einbildungen und Wünsche, wie sie in Träumen wohl vorkommen, nieder, weil es Träume waren. Götter und Kaiser und literarische Größen, vor allem die alten Gegner der Rhetoren, die Philosophen, die er selbst in einer besonderen Rede vernichtet hatte, huldigen ihm in seinen Träumen als dem einzigen, dem unerreichten Künstler.

Aber wenn die Selbstverherrlichung noch besteht und die Unterwerfung des Lebens unter göttliche Mächte nichts mit Demut zu tun hat, das Selbstgefühl ist doch wesentlich umgeformt: statt des freien aktiven Sagens ‚das bin ich' ist es die fromme Selbstzufriedenheit, die Götter herbeiholt, damit solche Eigenregungen erst gewichtig werden. Und die vorhandenen Theorien von der Gottesbegeisterung bieten der Selbstbespiegelung eine bequeme Handhabe, auch die produktive Tätigkeit als die Abschattung eines höheren Seins zu empfinden, das in der Begnadung aufgefangen wird. So lösen sich die inneren Vorgänge aus der psychologischen Motivation los, und wie sie nun durch gewaltsames Sichsteigern herausgebracht werden sollen, tritt der Standpunkt zutage, auf dem eine geistige Entwicklung, wenn sie denn vorhanden ist, sich als ein religiöser Roman darstellen muß.

So etwas wie eine innere Entwicklung hat Aristides während seiner Krankheit erlebt; er glaubt sich in diesen Jahren auf eine höhere Stufe in seiner Kunst erhoben zu haben und läßt es sich von einem dritten bezeugen, daß ihm „die Krankheit durch eine göttliche Fügung zugestoßen scheine", damit er im Verkehr mit dem Gott „so große Fortschritte in seiner Kunst mache". Er selber erklärt, daß die göttliche Anerkennung seiner Überlegenheit über Demosthenes und die Philosophen seinen „ganzen späteren Ehrgeiz entfacht" habe, sodaß er in seinen rhetorischen Leistungen sich nie mehr genug tun konnte. Diese Geschichte seiner Erhöhung führt er nun in einer längeren zusammenhängenden Erzählung[2]) vor und schildert seine Rhetoren-Erlebnisse so, wie man in dieser Zeit eine Einweihung in die Mysterien darstellen mochte. Göttliche Kräfte dringen von außen an ihn heran und bemächtigen sich seiner in einem methodischen Aufmarsch von eigenen und fremden Träumen, die ihn wie durch eine Bekehrung zu neuem Interesse an seiner Kunst zwingen; neue Kunstmittel und Worte werden ihm in Überfülle mitgeteilt: so wird er emporgehoben auf den Gipfel seines irdischen Ruhmes, und damit zugleich und ungeschieden davon wird

[1]) IV 69.
[2]) IV 14—55.

ihm die Seligkeit der Vereinigung mit der Gottheit zuteil. Er schaut seine Dichterkrönung, er erhält durch ein inspiriertes Votiv-Epigramm die Versicherung, daß sein Name ewig unter den Menschen leben werde, er sieht sich neben Alexander dem Großen, mit ihm verglichen, „weil wir beide das Höchste erreicht hätten, er in der Waffengewalt, ich in der Redemacht" — und er schaut zugleich, wie sein Gott Asklepius ihn als „den Einen" mit sich gleich setzt; Kraft und Wille zum Leben strömt ihm daraus. Er vernimmt als ein „auf die Redekunst und den Gottesverkehr gehendes Wort" die Losung der Abkehr von der Welt und der Verbindung mit Gott in der Erhebung über die menschliche Bestimmtheit, und wie sich manchem Mystiker des Mittelalters die Gottesnähe zu einer Vision gestaltet, die ihm einen heiligen Namen zuteilt, so hört Aristides sich hier als „Theodoros" begrüßt, zum Zeichen, daß „alles, was mein ist, Gabe des Gottes ist".

Auch hier wieder scheint die Entstehung einer autobiographischen Form nahe zu sein, in der es nun zu einem inneren Aufbau der Visionen und damit zu einer Seelengeschichte käme. Aber soviel wir wissen, ist die Selbstbiographie im Altertum diesen Weg überhaupt nicht gegangen; sie hat sich der Visionen nur als eines Formbestandteils neben anderen bedient, und sie hatte gerade darin eine Stärke, daß sie den metaphysischen Lebenszusammenhang ohne die Bildlichkeit der Schaureisen der Seele ins Jenseits darzustellen verstand: diese blieben ein Audrucksmittel für unpersönliche Seelengeschichten. Bei Aristides geht das visionäre Gebaren, das zu einer für die breiteren Schichten der Religiosität dieser Zeit typischen Seelenverfassung gehört, in eigentümlicher Weise im Ausdruck einer höchst kultivierten Subjektivität auf, die sich selber beobachtet, um die persönlichen Zuständlichkeiten literarisch zu formen. Insofern erscheint auch diese seltsam „moderne" Selbstdarstellung noch als ein echt griechisches Produkt. Aber von Aristides aus können wir auch sehen, wie die Entwicklung weitergehen wird, in verschiedener Richtung.

Von der introspektiven Richtung, die diesem rhetorischen Kunstwerk seinen neuartigen Gehalt gab, sind bestimmte literarische Wirkungen ausgegangen, die bei Libanius, seinem bedeutendsten Nachfolger in der Redekunst, zum Hervortreten einer regelrechten Autobiographie geführt haben. Doch das erfolgte erst 200 Jahre später. Zunächst scheint gerade das Subjektive an dieser Selbstdarstellung nicht zur Geltung gekommen zu sein. Ein Beurteiler der „heiligen Reden", der noch fast ein Zeitgenosse von Aristides war, Philostrat, der ein Buch über die „neue Sophistik" geschrieben hat, wie die literarische Richtung genannt wurde,

der Aristides wie Lukian angehörte, fand an solcher Art von Rede nichts Eigentümliches; er hebt nur den guten klassischen Stil hervor und gibt dazu die Bemerkung, daß „die Tagebücher gute Lehrmeister sind, über alles schön zu reden"[1]) — eine letzte Bestätigung der alten formalistischen Auffassung, welcher die Betrachtung der Selbstbiographie als einer eigenen Gattung fernliegen mußte.

Dieser Beurteilung entsprach die zeitübliche Verwendung des Ichstils als einer bloßen literarischen Form für individualitätslose Stoffe, die in der romanhaften und erbaulichen Schriftstellerei in einem uns fremdartigen Umfang vorherrschte. Und wie sehr das rhetorische Ideal, schön zu reden über alle Dinge, noch zu dieser Zeit, und auch in der religiösen Sphäre für die Selbstbiographie maßgebend war, zeigt eine andere Selbstdarstellung aus dem zweiten Jahrhundert: die Schrift des Apulejus, die den Titel „Apologie oder über die Magie" trägt.[2])

Apulejus, der Verfasser der berühmten lateinischen Bearbeitung des griechischen Romans von den „Metamorphosen" des Lucius, der unter dem Titel: Der goldene Esel bekannt ist, war ein wohlsituierter Mann dank seiner Heirat mit einer reichen Witwe, die er auf einer Reise in Tripolis kennen gelernt hatte. Die Verwandten dieser Dame, die die Heirat mißbilligten, beschuldigten ihn, ihre Zuneigung durch magische Künste gewonnen zu haben. Gegen diese Anklage hatte er sich — und, wie er behauptet, ‚die Philosophie', das ist für ihn die platonische — glänzend verteidigt, und seine Gerichtsrede gab er dann in breiter, bunter Ausführung als Kunstwerk heraus, wie das den Gepflogenheiten der attischen Epoche entsprach, an die man sich damals so gern anglich. Aber er benutzte die Situation der Apologie nicht dazu, um aus der Rede eine Autobiographie zu gestalten, sondern er produziert sich nur an dem philosophisch-religiösen Stoff und gibt eine Epideixis seiner Sprachkunst, seiner Gelehrsamkeit und vor allem seines knifflichen Witzes. Von den persönlichen Dingen aus, die gewiß genugsam zur Sprache kommen, springt er über in allgemeines Geschwätz mit Invektiven, etwa auch über schöne Figur und über Zahnpulver, über das wissenschaftliche Interesse an Fischen, die er als Liebeszauber verwendet haben sollte, oder über die heikle Frage, ob ein Philosoph einen Spiegel auch zu andern als mystischen Zwecken gebrauche. Wo eine romanhafte Verwicklung wie die Geschichte seiner Vermählung mit der reichen bejahrten Witwe sich reizvoll-moralisch aufmachen ließ,

[1]) Philostr. vitae soph. II 9.

[2]) L. Apuleii Madaurensis Apologia sive de magia liber, rec. Van der Vliet. Vgl. Zinzow, Psyche und Eros. (1881). S. 46 ff.

fließt die Erzählung dann wieder breiter, aber das, was man eigentlich in diesem speziell von der Magie handelnden Buche zu erfahren erwartet, das persönliche religiöse Empfinden des ‚Priester-Philosophen', wird kaum berührt. Vielmehr dreht sich Apulejus behutsam mit überlegen tuendem Raisonnement von dem Kern der Sachen weg, bei denen er Erlebtes hätte mitteilen können, und versteckt sich hinter Plato und Weisheit und Tugend: „ich antworte Dir nicht, wen ich als ‚König' verehre; selbst wenn der Prokonsul mich fragen sollte, was mein Gott ist, so schweige ich".[1])

Das ist nicht bloße Sprödigkeit: in seinem Sittenroman werden wir denselben Autor von seinen Mysterienwonnen erzählen hören. Aber daß er gerade in einer Schrift, bei der es sich um eine offenkundige Selbstdarstellung handelte, so mit Zurückhaltung imponieren wollte, beweist doch, wie stark die Stilforderungen noch wirkten: die subjektiven Erfahrungen so zum Objekt eines literarischen Werkes zu nehmen, wie das in den „heiligen Reden" geschehen war, diese Konzentration auf das Ich war etwas Singuläres, wie sie denn auch wohl durch die isolierende Krankheit mitverursacht war.

Erst unter den veränderten Bedingungen des vierten Jahrhunderts ist die Intention des Aristides wieder aufgenommen worden. Damals kam noch vor den großen Lebens-Dokumenten der christlichen Schriftsteller eine regelrechte Rhetoren- oder Virtuosen-Autobiographie mit all den Kleinheiten der privaten Existenz zustande, die nach der gewöhnlichen Vorstellung zum Wesen der Selbstbiographie gehören, und Libanius, der diese Deklamation über das eigene Leben auch noch mit dem religiösen Anstrich produzierte, nahm sich dabei die „heiligen Reden" seines berühmten Vorgängers zum Vorbild, dessen Büste er auf seinem Arbeitstisch stehen hatte. Anderseits trat um dieselbe Zeit (um 400) Synesius, ein beweglicher neuplatonischer Schriftsteller, der später zum christlichen Bischof gewählt wurde, mit einem Buch „Über die Träume" hervor, in dem er sich unter ausdrücklicher Beziehung auf jenes Urteil des Philostrat über Aristides über die allgemeine Bedeutung solcher Aufzeichnungen verbreitete. Er hob hervor, wie wertvoll sie für die Selbsterkenntnis und Selbstdarstellung seien und wie sie dazu dienen könnten, die rhetorische Literatur neu zu beleben.[2]) Synesius gab durch diese Würdigung des Aristides einer nunmehr verbreiteten Richtung Ausdruck, und er leitete damit zugleich eine Entwicklung ein, die über

[1]) ib. XLV.

[2]) Synes. περὶ ἐνυπνίων 12 und 13. Migne, Patrol. Graeca t. 66 p. 1315 ff. Vgl. unten Teil III, Einleitung S. 560.

Cardanos Buch „Synesische Träume" bis in die neuere Zeit fortging und auch zu besonderen Bildungen der Autobiographie geführt hat.

Viel tiefer aber als solche Beziehungen greift nun der andere, allgemeinere Zusammenhang, der sich in den „heiligen Reden" stückweis geltend machte und die Frage aufgab, was es zu bedeuten hat, daß sich in diesem religiösen Dunstkreis Ansätze zur Seelengeschichte finden. Um das zu verstehen, müssen wir den Umkreis unserer Betrachtung erweitern.

3.

Die Geistesverfassung, die sich bei Aristides höchst gebildet und in das eitle Ich versponnen darstellte, konnte sehr verschieden geartet sein und sich dementsprechend verschieden ausdrücken. Scharf zeigt sich das innerhalb des christlichen Schrifttums. Hier gab es, wie in der hellenistischen Kulturwelt und wohl durch deren Gewöhnungen bestimmt,[1]) auch unliterarische Aufzeichnungen von Traumgesichten und Offenbarungen über das, was im Jenseits ist. Dergleichen erscheint in der Frühzeit der mittelalterlichen Mystik wieder — am Anfang einer Entwicklung, die zur Seelengeschichte führte. Hier, im zweiten nachchristlichen Jahrhundert, gingen solche Aufzeichnungen von den Märtyrern aus, und wo das Echte noch in der legendarischen Bearbeitung durchschimmert, sind sie voll von dem wilden Enthusiasmus, der so unerhört in der alten Welt war, daß ein Marc Aurel sich verächtlich davon wegwandte: eitel tragisches Pathos![2])

Im Jahre 202, zur Zeit der Christenverfolgung unter Septimius Severus, wurde in Karthago Vibia Perpetua, eine jungvermählte Frau vornehmer Herkunft, zusammen mit ihrem Bruder Saturus, 2 Sklaven von ihr und 2 weiteren Anhängern der neuen Religion von dem römischen Prokurator zum gräßlichsten Tod verurteilt, dem „Kampf" mit den wilden Tieren in der Arena. In den Märtyrer-Akten, die uns in lateinischer und griechischer Sprache überliefert sind, finden sich Erzählungen der Hl. Perpetua, die nach dem Urteil der Sachkundigen auf Aufzeichnungen von ihr selbst, wahrscheinlich in punischer Sprache, zurückgehen.[3]) In ihnen schildert die 22jährige junge Mutter in ergreifender Weise ihre Erlebnisse von der Gefangennahme bis zum letzten Tage vor dem Märtyrertode: die Schrecken des dunklen Kerkers, die Sorge um ihr kleines Kind — es wurde ihr ins Gefängnis gebracht, damit sie es nähre —, die

[1]) Vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, S. 64. Anders Delehaye, les légendes hagiographiques (1905). S. 172 f.

[2]) Marc. εἰς ἑαυτόν II, 3.

[3]) Bibliotheca hagiographica Latina, ed. Bolland., II, 1. Vgl. F. Görres in Real-Encycl. f. Protestant. Theologie.

Versuche ihres Vaters, der Heide geblieben war, sie zum Abfall zu bewegen, vor allem aber die Visionen, die ihr und ihrem Bruder zuteil wurden. Ihr Märtyrertum wurde ihr so verkündigt: sie sah, wie sie eine Leiter hinaufstieg zu grünen Wiesen, wo eine Schafherde weidete. Saturus sah, wie er und sie von vier Engeln gen Osten getragen wurden zu einem wundervollen Garten, wo sie vier andere ihnen bekannte Märtyrer trafen. Aber sie hatten nicht bloß Engels-Visionen. Perpetua sah sich im Kampf mit einem wilden Ägypter, den sie besiegte — so wurde ihr offenbart, daß der Kampf mit den wilden Tieren, der ihr bevorstand, in Wahrheit der Kampf mit dem Teufel sein werde. In diesen Aufzeichnungen weht der Gluthauch fieberhafter Affekte, die Leidenschaft für Gott und Opfer drängt auch hier unter physischen Sensationen und Verzückungen der Seele zu der naturalistisch-mystischen Hingabe des Innern, die der Gemeinde ein Zeugnis von Glaubensmut und Beseligung schriftlich überliefern mag.

Von anderer Art ist ein literarisches Produkt aus früh-christlicher Zeit, in der sich gleichfalls eine Reihe von Visionen, zusammengehalten durch eine Ich-Erzählung, finden, der „Hirt" des Hermas (um 145), ein Werk, das in der alten Kirche in so hohem Ansehen stand, daß es wie ein Text aus der Hl. Schrift beim Gottesdienst verlesen wurde. Hier ist die Vision vornehmlich ein literarisches Kunstmittel zur Darstellung einer moralisch-religiösen Lehre. Der Autor, ein Laien-Prediger, der sich unter dem Namen Hermas versteckt, — wahrscheinlich ein Bruder des römischen Bischofs Pius I (um 139—154) — mahnt die Gläubigen zur Buße angesichts des weltlichen, sündigen Lebens, dem sie, wie er findet, verfallen sind. Diese Mahnung ist eingekleidet in eine aus der hellenistischen Erbauungsliteratur[1]) aufgenommene Kunstform der Allegorie. In Visionen und Parabeln symbolisiert der Autor das Schicksal der Kirche, ihren Aufbau gleich einem Turm, dessen Steine die Heiligen sind, ihren gegenwärtigen Verfall und ihre künftige Verjüngung, hauptsächlich aber bringt er in dieser Weise die sittlichen Gebote vor, deren Befolgung durch die reuigen Sünder die Verjüngung der Kirche herbeiführen wird; da erscheinen die personifizierten Tugenden: Glaube, die Mutter von ihnen allen, Selbstzucht, ihre erstgeborene Tochter, Keuschheit, Demut und so fort; dazu der gute Wille, von dem die „Geister" der verschiedenen Tugenden stammen. Diese Verkündung der christlichen Ethik erfolgt durch den „Engel der Buße", der Hermas in Gestalt eines Hirten erscheint. Auf Gebot dieses Engels hat er die Visionen niedergeschrieben, um die himm-

[1]) R. Reitzenstein a. a. O. S. 11. 126. 152, und Poimandres S. 230 f. 360 f.

lische Lehre zu verbreiten. Soweit die Allegorie, die als literarische Form für eine kirchliche Buß- und Lehrordnung dient.

Aber zugleich knüpft die Schrift an persönliche religiöse Erlebnisse des Autors an. Sie beginnt folgendermaßen: „Mein Pflegevater hatte mich nach Rom an eine gewisse Rhode verkauft. Mit ihr traf ich nach vielen Jahren wieder zusammen und ich gewann sie lieb wie eine Schwester." Brüderliche Liebe, wie unter Christen: aber sie barg den Keim einer Sünde in sich, wenn auch nur einer Gedanken-Sünde. Das erfahren wir aus der ersten Vision; in ihr erscheint ihm Rhode, um ihm zu sagen, daß sie ihn wegen des unkeuschen Gedankens ihr gegenüber, den er einmal, wenn auch nur vorübergehend hegte, im Himmel verklagt habe; sie mahnt ihn, Gott um Vergebung zu bitten. Die folgenden Visionen sind eingefügt als göttlicher Trost, der ihm in seinem Sündenschmerz ward, bis er dann zuletzt von dem Hirten in seinem Beruf, die Sünder zur Buße aufzurufen und das rechte sittliche Leben zu lehren, bestätigt wird.

Die Theologen, denen dies Werk kostbar ist, weil es Licht wirft auf das christliche Leben in der Urkirche, streiten darüber, „ob der Schreiber uns ein echtes autobiographisches Bruchstück überliefert hat und einen wahrheitsgetreuen Bericht von Visionen, die er sah oder zu sehen glaubte, oder ob das ganze Werk eine Art Dichtung ist nach Form und Fassung."[1]) Diese Alternative dürfte schwerlich der Geistesverfassung des Autors (falls es ein Autor war) und seines Publikums entsprechen. Wir haben hier ein — und in der christlichen Literatur das erste — Beispiel einer charakteristischen Art der Darstellung religiöser Erlebnisse, in der das Individuelle und das Typische ungeschieden zusammengeht; diese Art ist uns aus dem katholischen Mittelalter bekannt; man denke etwa an die große allegorische Dichtung aus dem England des XIV. Jahrhunderts, die Vision des Pier Plowman. Wir kommen hier von einer neuen Seite an das komplexe Phänomen heran, das wir als ‚Seelengeschichte' bezeichnen.

Aber um hier, wo wir in den Bereich der hellenistischen Mystik treten, klarer zu sehen, muß man das Ganze zu fassen suchen: die im Hellenismus erzeugte Literatur-Atmosphäre, das Hineinsteigern des Lebens in die Leidenschaften, die Verbindung von rhetorisch-lügenhafter und legendenhaft-volkstümlicher Phantasie, die das Historische zum Roman macht, das Individuelle nivelliert und das Übersinnliche nur in greifbaren Wundern zu erfahren vermag. Wir sahen schon, daß hier der Zusammenhang zwischen Sittenroman und religiöser Selbstbiographie zustande gekommen ist.[2]) Und nun stoßen wir auf eine tiefere Schicht dieses Kom-

[1]) John Chapman, Art. Hermas in The Catholic Encyclopedia, 1910.
[2]) Vgl. oben S. 382 ff.

plexes, wo es sich nicht um die Abenteuer auf Erden handelt und auch nicht mehr um einzelne Wunderdinge aus der Überwelt, sondern wo der innere religiöse Prozeß selber zum Objekt solchen Phantasie-Gestaltens wird. Daß die religiösen und philosophischen Lehren von den Wegen der Seele zu Gott dramatisch-romanhafte Ausdrucksformen erhielten, das ist hier gewirkt worden.

Diese religiösen Seelengeschichten kamen in die Literatur nicht aus der individuellen Erfahrung einer großen Persönlichkeit, sondern ein gemeinsamer Lebensdrang, der durch die verschiedenen miteinander ringenden oder auch sich verbündenden Religionen der nachchristlichen Jahrhunderte[1]) hindurchgreift, fand Aussprache in mannigfachen Formen, die eine typische, ewige Geschichte der menschlichen Seele für die religiöse Praxis oder zu den Zwecken der Erbauung offenbar machten. Sich aus dem Druck der Welt-Kausalität, der zugleich Überwältigung durch die Leidenschaften bedeutet, emporzuheben zur inneren Freiheit und Ständigkeit in einem wesenhaften Sein, dieser moralisch-religiöse Vorgang hatte sich für die hellenistische Lebensphilosophie in der Gestaltung der Persönlichkeit vollendet; er veränderte nun seinen Lauf, um tiefer in die übersinnliche Welt hineinzugelangen, und fortrückend aus der Selbstdarstellung der moralischen Vernunft enthüllte sich das Lebensziel auf den Wegen der Seele zur Einheit in Gott. Es ist der Übergang von der philosophischen zur religiösen Haltung zur Existenz, auf dessen ungeheure Bedeutung wir zu Beginn dieses Teils hinwiesen.[2]) Bezeichnet man diese Veränderung als gesetzmäßig, so ist sie damit zunächst nur als eine allgemeine Tatsache positiv hingestellt; begriffen würde sie erst, wenn man den Übergang nacherlebte, wie er von den einzelnen Individuen persönlich erfahren wurde. Die Meditationen Marc Aurels erlaubten uns, einen Blick in dieses Werden zu tun, wie es von einem Menschen von zweifelloser intellektueller Redlichkeit vollzogen wurde. Fern von dem Bildertaumel des Orients und der Mysterien, sich zu sättigen an der Himmelsfülle, verblieb hier die pantheistische Religiosität im Gleichgewicht mit dem sittlichen Bewußtsein, so daß die Persönlichkeit in sich selber ihren Halt behielt. Das allgemeine Ergebnis aber war eine neue Stufe des Selbstgefühls.

Gleichsam der Grund der Seele selber ist Prozeß geworden und ist nicht mehr Willensbestimmtheit, die in sich ruht. Abgesondert wie das Individuum seit der hellenistischen Weltveränderung ist, stößt es auf der

[1]) Über die religiösen Bewegungen vgl. Wendland a. O. Kap. X. S. 161 ff. (Synkretismus und Gnostizismus.)

[2]) S. oben S. 184 und 356 f.

„Jagd" nach dem wahren Sein oder Leben (um das platonische Bild zu gebrauchen) auf die Schranken des Eigendaseins, die durch die Besonderung alles empirisch Wirklichen gesetzt sind. In seinem Verhältnis zur Welt findet es sich, entsprechend der vorherrschenden Auffassung der Naturwirklichkeit,[1]) einer dunklen Übermacht unsichtbarer irdischer und überirdischer Gewalten ausgeliefert, da die wissenschaftliche Kausal-Erkenntnis dieser Wirklichkeit noch nicht zu der klaren Konzeption der naturgesetzlichen Ordnung vorgedrungen war. Der sokratisch-platonische Glaube, daß die Vernunft, der nous, das göttliche Band des Universums, „König über Himmel und Erde" sei, ist durch Jahrhunderte erprobt und als unzureichend erfunden, und doch ist das Innensein erst auf dem Wege, so stark, so tiefräumig zu werden, daß die Individualität sich selber als eine Wirklichkeit des Unendlichen erfasse. So will der Mensch loskommen von der geschlossenen Person, sich ins Ganze des Alls zurückzufinden.

Auf den Stufen der Individuation, die die antike Menschheit durchlaufen hatte, wird nunmehr der Gegenpol zum Anfang erreicht. Einst, als in Hellas der Mensch sich seines Selbst als Individualität bewußt wurde, gingen Ich und Welt in freiem Erleben als Totalität zusammen;[2]) jetzt dagegen liegt eine schwere Masse von Kultur und Reflexion zwischen der Einzelperson und dem Ganzen von Leben und Welt, und um die Kluft zu überwinden, wird die Macht der Leidenschaft entbunden: sie bringt den Kosmos in Bewegung, löst die wohl-abgemessene, rational und ästhetisch überschaubare Ordnung, die ihn zum Kosmos macht, auf in Unendlichkeiten und wendet sich zurück zum Ich, um es in diese Bewegung hineinzuziehen und so wenigstens einen Teil des Menschen in die Einheit zu retten, indem sie ihn in der Gottheit ‚aufhebt'. Vielfach unterwarf man sich resigniert dem Übermächtigen, der Kausalgewalt, die von außen die Lebensgeschichte bestimmt, wie vor allem der Macht der Gestirne; aber diese Resignation, der wir bei Seneca begegneten und die den Epikureern die Stille des Gemüts verbürgt hatte, barg wieder ein Moment der Unruhe in sich, weil der astrologischen Naturansicht zufolge eine dunkle dämonische Lebendigkeit in dem mechanischen Weltzusammenhang wirkte.[3]) Verlangte man, frei zu werden von diesen versklavenden Naturgewalten und, was dasselbe sagt, frei zu werden von dem naturbedingten individuellen Sein, so mußte, dieser ganzen Irrationalität entsprechend, der Zugang zu einer höheren Macht gefunden werden,

[1]) S. oben S. 198.
[2]) oben S. 76.
[3]) Vgl. z. B. den Astrologen Vettius Valens (2. Jahrh. n. Chr.), Wendland a. O. S. 171.

die die Herrschaft der Welt über den Menschen zerbrechen konnte. Die religiösen Bewegungen bis zum Neuplatonismus hin waren erfüllt davon, dem Gläubigen einen Weg zu solcher Erhebung aus den umklammernden Notwendigkeiten der Erdenwelt durch die Vereinigung mit der Gottheit zu zeigen. Und als dann das Wort von der Liebe kam, das in der geistigen Einigung mit Gott das Recht wahrer Leidenschaft begründete, ging das Ich in diesem affektiven Leben in Schmerz und Seligkeit unter, um einst mit verjüngten Kräften wieder den Weg in die Welt zu finden.

Für die Ausbildung der Seelengeschichte war nun ein weiteres Moment entscheidend, das auch noch in deren persönlichster Gestalt, in Augustins Bekenntnissen, wirksam blieb: die Erhebung der Psyche zur Gottheit war kein rein psychologischer Prozeß, sie vollzog sich nicht lediglich im Innern des Individuums, sondern zugleich im Weltall, dessen Zusammenhang seelisch ist. Die Abkehr vom Sinnlichen und Vergänglichen erschließt dem Menschen einen metaphysischen Lebensgrund in der Tiefe seines Selbst, aber diese Vertiefung des Lebens in seinen göttlichen Grund gilt zugleich als ein objektives Geschehen in dem allumfassenden Zusammenhang der Dinge, in welchem die Gottheit lebt und wirkt. Die objektive Realität des Geistigen war platonische Lehre; sie wurde durch die hellenistische Mystik zum Gemeingut der gläubigen Menschen und bestimmte die Wirklichkeitsauffassung, die durch das Mittelalter hin herrschend blieb. Sie ging ein Verhältnis ein zu der Naturphilosophie, die den beseelten Zusammenhang des als Lebewesen vorgestellten Weltalls feststellte, und erhielt dadurch das Ansehen einer positiven, von dem metaphysischen Lebensgefühl, aus dem sie stammte, losgelösten Wahrheit. Und um so mächtiger war diese Naturansicht, als die orientalischen Religionen durch ihre Lehren von den beseelten Gestirnsphären an dem für die Weltanschauung wesentlichen Punkte mit der herrschenden platonisch-stoischen Metaphysik zusammentrafen. Der religiöse Vorgang, durch den die Seele zu Gott in ihre Heimat im Jenseits geführt wird, wurde nunmehr an der Stufen-Ordnung der im Kosmos waltenden Geister verfestigt, und so das Innere veräußerlicht.

In dem pantheistischen System des Posidonius, des großen Religionslehrers unter den Stoikern, dessen Theologie wahrscheinlich schon mit unter dem Einfluß des Orients stand,[1]) waren die Glaubensvorstellungen von einer jenseitigen Welt, in die der Verstorbene zur Unsterblichkeit einging, dadurch aufgehoben, daß sie in das naturphilosophische Weltbild hineingenommen wurden: in dem Weltall waren überirdische Geisterregionen zu denken, die in steigender Verfeinerung des beseelten Stoffs

[1]) Wendland a. O. S. 106.

und entsprechender Gottesnähe bis zum reinsten Äther und höchsten Gott hinaufreichten. Zwischen Diesseits und Jenseits gab es keine Kluft mehr, sondern eine kontinuierliche Ordnung von Daseinsformen stufte sich im Weltorganismus von der Erde bis zum obersten von den vielen Himmeln, an die man glaubte, ab: auf diesen Stufen konnte die Menschenseele, göttlich und stofflich zugleich, wie sie ist, nach einem würdigen Erdenleben, das mit dem Tode nicht endet, in einem durch die organische Physik begründeten und zugleich als Läuterung gedachten Prozeß aufsteigen, wie sie einst durch den Fall aus ihrer himmlischen Heimat in die Leiblichkeit niedergestiegen war.[1]) Diese Ansicht von der Struktur der Welt blieb in den philosophisch-religiösen Systemen der Folgezeit maßgebend. Mit den Worten eines modernen historischen Forschers, dem wir eine umfassende Darstellung dieser religiösen Bewegungen verdanken: „Die Jenseits-Vorstellungen wurden gleichsam projiziert in die kosmischen Sphären."[2])

So war hier die Erhebung der Seele zu Gott zugleich ein moralisches und ein innerweltliches Geschehen und nicht gegründet auf die Gemütserfahrung einer metaphysischen Jenseitigkeit im eigenen Innern. Und als nun in der Umwälzung des Selbstbewußtseins des antiken Menschen das Gefühl vom Wert des diesseitigen Daseins zerging, konnte der vorherrschende Drang ins Überirdische sich schon während der zeitlichen Existenz, ohne Bruch mit ihr, auf eben den Wegen auswirken, die nach dem Tode zu beschreiten waren: der den Bedingungen organischen Lebens, wie man sie sich damals vorstellte, nicht widerstreitende, nur eine Entsinnlichung verlangende Seelenaufstieg erschien als ein während des Erdendaseins in der Ekstase und in der Kulthandlung oder auch im Traum im voraus vollziehbarer Prozeß. An dieser Seelengeschichte hing ein praktisches religiöses Lebensinteresse, ihr Vollzug machte den Menschen frei von dem Zwang der Gestirngeister, von den bösen Leidenschaften, mit denen sie die Seele umhüllen, und doch handelte es sich bei ihr nicht darum, wie der Einzelne seinen eigenen Gott findet, sondern jeder Menschengeist geht durch einen ewigen universalen Lebensprozeß des Kosmos hindurch zur unmittelbaren Berührung mit dem überweltlichen Gott. Und dieser Prozeß des göttlichen Universums zeigt dieselben zwei Seiten in dem Ineinander dessen, was wir als Natur und Geist scheiden. Hier geht es nicht mehr um den Aufstieg zur Erkenntnis, wie ihn Plato in dem Gleichnis von der Höhle, in der die irdischen Menschen

[1]) Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 78 ff. 192 ff. Wendland a. O. Kap. VII 1 und Kap. X.
[2]) Vgl. Wendland a. O. S. 166.

leben, versinnbildlicht hatte, sondern um eine wirkliche Himmelfahrt der Seele, wie sie auf primitiver Kulturstufe als ein Geheimnis der Medizin-Männer in der Religionsgeschichte hervortritt, und nun am Ende der Entwicklung einer der höchsten Kulturen wieder das religiöse Leben beherrscht. Die in der platonisch-stoischen Metaphysik gegebene Vorstellung von dem geistigen Weltzusammenhang wurde in den religiösen Bewegungen flüssig und führte so zu dem Glauben an eine im Innern des Weltalls sich ewiglich vollziehende, dem zeitlich-ursächlichen Werden entnommene Evolution des Göttlichen, die von der menschlichen Seele mit Bewußtsein zu durchleben war; es war eine Sache der religiösen Praxis und zugleich das Interesse des erkennenden Geistes, teilzunehmen an dem Leben des göttlichen Universums, von dem wir bedingt sind — oder: einzugehen in die Bewegung Gottes, der uns, wie alles was lebt, bewegt. Denn durch die Regionen des Kosmos, wohlabgestuft wie sie sind, geht eine ewige Bewegung hindurch, von oben nach unten und unten nach oben, gleich stehenden Wellen flutend, in der sich der göttliche Grund des Universums entfaltet. An dieser Bewegung kann jeder Menschengeist, wenn er auf die rechte Weise vorbereitet ist, teilnehmen im Aufstieg der Schauungen durch die kosmischen Sphären hindurch empor zur unmittelbaren Gottesschau und damit zur „Wiedergeburt". Was als ein Rückfall auf eine primitive Stufe der Religion erscheinen möchte, hat doch einen tiefen Sinn, der aus der philosophischen Spekulation stammt: letztlich ist das objektive Sichdarbieten des Göttlichen in den Stufen des Alls nur ein Gleichnis des Lebens der Seele, wie Plato es geschaut hatte, ihrer göttlichen Adelsherkunft, ihres maßlosen Trachtens, ihres Irrsals und Jammers in der irdischen Gottesferne, ihrer unendlichen Sehnsucht nach dem höchsten Gut und ihrer Erlösung und Seligkeit: das Weltgeschehen war ein religiöses Drama — es gab „das Schema für die wirkungsvollsten pantheistischen Werke: Hervorgang der mannigfaltigen Welt, die Schönheit und Kraft in ihr und zugleich das Leiden der Endlichkeit und Getrenntheit, Rückkehr in die göttliche Einheit".[1])

Das war der gemeinsame Boden, auf dem in der hellenistischen Mystik die Seelengeschichten entstanden. Sie sind so vielartig wie die Verbindungen von volkstümlichem, religiösem und philosophischem Gut, von Griechischem, Christlichem und Orientalischem überhaupt in diesen kaum entwirrbaren religiösen Bewegungen. Hier muß es genügen, einzelne psychologische Typen zu umschreiben, die das Verhältnis dieser Bewußt-

[1]) W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie. Kultur der Gegenwart I 6 S. 49. Ges. Schr. V, 391.

seinslage zur Selbstbiographie verdeutlichen.[1]) Wo es galt, dem Menschen, der das Übersinnliche nicht mit klaren Begriffen zu erreichen vermag, den erlösenden Zugang zu verschaffen zu dem ewig Geistigen, das ist und immer sein wird, hing es wesentlich von der Art der Phantasie und ihrer Reinheit ab, wie dieser Prozeß der Seele vorstellbar gemacht und für das religiöse Handeln festgestellt wurde. Und die Art der Phantasie bedingt es dann, wie weit die griechische Geistigkeit sich durchsetzen konnte in der Vertiefung des Innern, die die Seele ins All hineinzog.

In der vorherrschenden naturalistischen Mystik hat die Seelengeschichte eine rationale Grundlage an der Vorstellung der Weltstruktur sei es von der Naturphilosophie, sei es von den Gestirnreligionen her; der kosmische Stufenbau ist hier mittels Personifikation in religiöses Leben und Handeln umgesetzt: sinnfällige Gestalten von Geistern bevölkern feindlich oder hilfreich die Sphären, durch die der Weg zu Gott führt. Der Läuterungsprozeß ist der moralischen Aktivität des Menschen entnommen; die stufenweise Befreiung von den irdischen Affekten kann als ein Ablegen von ‚Kleidern' vorgestellt werden, die von den Gestirnen über den Menschen gebreitet sind. Die Intellektualisierung, die das religiöse Bilden der Phantasie zerstört und den ethischen Prozeß verselbständigt, führt hier nicht in metaphysische Relationen zurück, sondern läßt das rationale Gefüge nur schärfer heraustreten: die ‚Kleider' selber werden zu kosmischen Hypostasen, aber die moralische Richtung bleibt vorherrschend und wird mit der Weltstruktur identifiziert: als Stationen der Seelenreise erscheinen die verschiedenen bösen Eigenschaften, die durch die verschiedenfarbigen ‚Kleider' symbolisiert sind: Anmaßung, Begehrlichkeit, Neid usf. Indem die Seele auf ihrem Weg nach oben durch diese Stationen hindurchgeht, überwindet sie schrittweis die Egoität und damit die Schranken des individuellen Daseins. Psychologisch angesehen, haben wir hier ein charakteristisches Verfahren, das die Momente des psychischen Gesamtverlaufs durch Abstraktion isoliert und durch Anordnung in ‚Stationen' oder Stufen des Fortgangs wieder miteinander verbindet. Dieses Verfahren ist in der mystischen Literatur sehr verbreitet; es scheint auf eine rein intellektuelle Analyse des Innenlebens hinzuweisen, aber diese analytische Richtung kann zusammengehen mit einer leidenschaftlichen Aussprache der religiösen Erfahrung und wird uns so in den Seelengeschichten des katholischen Mittelalters wiederbegegnen.

[1]) Vgl. Wendlands Analyse der Lehre vom Seelenaufstieg a. a. O. S. 165 ff. — Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Texte und Unters. XV 4 (1897). W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, Archiv für Religionswiss. IV (1901), wozu aber Dieterich a. a. O. S. 180 ff. zu vgl. ist.

Wo keine positive moralische Erfahrung die Phantasie konzentrierte, kannte das unbestimmte Weltabhängigkeitsgefühl und Erlösungsverlangen keine Grenzen in der Produktion oder Aufnahme von Gestalten, die das Vergängliche gleichsam stückweis ins Überschwängliche hoben; nicht nur Dämonen und Lichtgeister, sondern auch Bäume und Tiere handeln im Jenseits: der religiöse Verkehr scheint auf eine primitive Stufe zurückzufallen, aber es sind Extreme, die sich berühren: bei solchen ‚niederen' Bildern wurde die Dissonanz zwischen Symbol und Gegenstand empfunden als ein Antrieb, sich vom Verweilen bei der bildnisgebenden Weise zum Übersinnlichen selbst hinaufzuschwingen.[1]) Dieses Phantasie-Leben stellte sich rein dar, sobald es sich auch noch von der Struktur des Weltbildes loslöste und damit zugleich den Zusammenhang mit der religiösen Praxis der Seelen-Erhebung aufgab; dann blieb ein Schauen und Träumen, das die bunten Gebilde des Schreckens und der Seligkeiten wie auf einem orientalischen Teppich ausbreitete.

Den freiesten Spielraum gewann jetzt jene hellenistische Geistesrichtung, die schon in der Kunst der Geschichtsdarstellung Wahres und Wahrscheinliches nicht streng sonderte, das konkrete Sachgefühl aufhob und immer alles zu begreifen wußte[2]): nun war ein intelligibler und doch so vieldeutiger Zusammenhang des Menschenlebens in der göttlichen Ordnung des Alls gegeben, und alles, was ist und geschieht, konnte aus dieser ewigen und doch in sich bewegten Geisteswirklichkeit, die das Sein der Dinge enthielt, verstanden werden. Schicksal historischer Personen, heilige Geschichten vom Leiden und Sterben und Auferstehen eines Gottes, die Dichtung Homers und Vergils, bald auch die religiöse Lebensordnung des katholischen Kultus und der kirchlichen Hierarchie: alles ist Abglanz des einen Idealgehaltes, und Gnosis, Wahrheitsoffenbarung, Mythos, Symbol, freie dichterische Phantasie, allegorische Deutung der in den Religionsbüchern vorliegenden Gottesworte sind verschiedene, aber nicht abgegrenzte Wege, diese Realität zu erreichen. In wunderbaren Dichtungen, wie in der orientalischen Erzählung von dem Königssohn, der auszieht, die im Meeresgrund verborgene Perle zu gewinnen,[3]) und im Johannes-Evangelium zumal gelang es, den unergründlichen Sinn des Lebens und das Mysterium der Erlösung gegenständlich zu machen. Scholastische Deutungstechnik konnte schon das Streben nach der Liebesvereinigung

[1]) Dies ist der Sachverhalt nach der neuplatonischen Theorie der „unähnlichen Symbole", die Proklus und, ihm folgend, Dionysius Areopagita gibt. Vgl. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zu Neuplat. und Mysterienwesen. Forschungen zu christl. Lit. und Dogmengesch. I, 2 (1900) S. 200 ff.

[2]) Vgl. oben S. 192 f. 198 ff.

[3]) In den Thomasakten, vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 134 ff.

mit Gott zum Objekt nehmen und aus den Mythen die typische Geschichte der Menschenseele verstandesmäßig herausholen. Im Mittelpunkt dieses ganzen Bildungskomplexes blieb doch die praktische Bedeutung der Erlösungsreligionen, den Heilsweg zu sichern, und noch Augustins Konfessionen haben die Zwischenstellung zwischen einem Literaturwerk und einem religiösen Akt, der im Zusammenhang mit dem Gemeindeleben vollzogen wird. Daß die Rettung der Seele ohne Mittel und Sakramente durch das reine Wissen, das Wissen vom göttlichen Weltzusammenhang, zu erlangen sei, dieser hellenische Glaube wirkt nur „auf der höchsten Höhe des Gnostizismus, und da nur vereinzelt".[1])

Magie und symbolische Handlung des Mysterienkultes setzten ein, um die Erhebung der Psyche in den Stufen der Schauungen zu bewerkstelligen: diese ganze Sinnlichkeit zu überwinden, war für die Höherstrebenden, soweit sie nicht in der antiken philosophischen Tradition aufgewachsen waren, sondern sich erst ein Verhältnis zu der philosophischen Kultur schaffen mußten, eine sittliche Aufgabe, die für Augustin die schwerste Arbeit in seiner inneren Entwicklung gewesen ist. Inneres Erleben und Anblicken der Geister in den Sphären der Welt, das ging ineinander über und begann erst, sich zu scheiden. Die Selbsterkenntnis, kraft deren der Mensch erlöst wird und ‚neu geboren' wieder zu Gott wird, ist Erkenntnis der wahren Natur der Seele, ihrer objektiv erweislichen Himmelsherkunft, und kann durch Herankommen an den Weltgrund, durch unmittelbares Schauen Gottes gewonnen werden. Hielt man sich aber auf dem von der Skepsis geforderten Standpunkt der Innerlichkeit — dann mußte ein neues metaphysisches Selbstbewußtsein entstehen, das den Weltendrang im eigenen Ich erfuhr: es baute die Brücke auf, die von der kosmischen Seelengeschichte zur psychologischen Selbstbiographie hinüberführte, als deren Vollendung uns Augustins Werk vor Augen steht.

Diese neue Art der Selbstbiographie ist, wie sie uns im vierten Jahrhundert in dem hellen Licht individueller literarischer Leistungen entgegentritt, im Unterschied zur kosmischen Seelengeschichte durch die Ausdrucksweise der inneren Erfahrung unmittelbar mit der philosophischen Selbstbesinnung verbunden, die wir von Sokrates an verfolgt haben; und die kernhafte religiöse Erfahrung, kraft deren Augustin zu seiner vorbildlichen persönlichen Gestaltung der Seelengeschichte gelangte, gehört nicht der Unendlichkeits-Mystik, sondern einer anderen religiösen Region, gehört den Willens-Erlebnissen des christlichen Monotheismus an. Aber anderseits spielt doch gleichsam das psychologische Verfahren der späte-

[1]) Anz. a. a. O. S. 51 f.

ren Selbstbiographie über der Fülle des unruhigen Bewußtseins, das in der hellenistischen Mystik, in der es gewachsen war, jene Vegetation von Seelengeschichten erzeugt hatte. Die autobiographischen Schriften Augustins, die, mit den „Soliloquien" beginnend, in den „Konfessionen" gipfeln, wollen deshalb, ebenso wie das andere hervorragende Produkt autobiographischer Art, die metaphysische Dichtung Gregors von Nazianz, um voll gewürdigt zu werden, auf dem Hintergrund der hellenistischen Mystik gesehen sein. Und wenn diese beiden großen religiösen Denker unter den christlichen Autobiographen sich aus jenem gemeinsamen Untergrund herausgehoben haben, so blieb dieser doch weiterhin bestehen; er wird im Mittelalter auch in der autobiographischen Gattung wieder deutlich zum Vorschein kommen.

Ist dieser Zusammenhang richtig gesehen, so werden auch einzelne literarische Beziehungen zwischen der neuen Autobiographie und der hellenistischen Mystik von Bedeutung. Zu den Darstellungsmitteln der Offenbarungs- und Erbauungsliteratur gehört die Ichform, nicht als ein individualisierendes Moment, sondern als ein alterprobtes[1]) Kunstmittel, Wunderdinge, seien es religiöse oder Roman-Abenteuer, glaubhaft zu machen. Darstellungen, die den Seelenaufstieg nicht lehrhaft, sondern direkt als Handlung vorführten, sei es als eigenes vorbildliches Erlebnis des Mysten oder als geoffenbarte Anweisung zum Vollzug der Himmelsreise, wie wir sie in der ‚Mithrasliturgie'[2]) haben, müssen häufiger gewesen sein: Plotin ironisiert solche Schriften, die das Handeln und Reden und Zaubern der Seele auf ihrem Weg durch die verschiedenen Mächte des Jenseits dramatisch zur Schau stellten.[3])

Man durfte in dieser Zeit der religiösen Propaganda den Geheimdienst, der die Wiedergeburt und selige Unsterblichkeit verhieß, literarisch vor die Welt bringen. So tat es Apulejus in dem originalen Schlußstück seiner lateinischen Bearbeitung des Romans vom goldenen Esel, über den selbst Augustin sich nicht klar war, ob in der Wundergeschichte nicht ein wahrer Kern stecke.[4]) Der durch alle Sitten gehetzte Held, der in erster Person seine Eselreise durch das Weltwirrsal erzählt, wird durch das Eingreifen der „Königin Isis" wieder in Menschengestalt verwandelt und erlangt Befreiung von der Gewalt der Fortuna und der Gestirne; diese Erlösung,

[1]) Vgl. oben S. 517 und Einleitung S. 35. 54. f.

[2]) Dieterich a. a. O. Über den literarischen Charakter des Dokuments vgl. Cumont, Revue de l'instruction publ. en Belgique 47 S. 1 ff. Reitzenstein, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. XIII (1904) S. 192 Anm. Wendland a. a. O. S. 168 Anm.

[3]) Plotin Enn. II 9 Πρὸς Γνωστικούς 37, zitiert bei Anz a. a. O. S. 34. — Vgl. die Ichdarstellung der Seelenreise im Genza, dem heiligen Buch der Mandäer bei Anz. S. 71 f.

[4]) S. oben S. 385.

deren Vorbedingung die Wiedergeburt zu dauernder Einigung mit der Gottheit war, stellt Apulejus nun unter Vertauschung des Ich an seiner eigenen Person dar: als seine Einweihung in die Isis-Mysterien.[1]) Nach bildlosen Träumen, in denen ihm die Göttin erschien, um den Termin und Einzelheiten der religiösen Handlung anzuordnen, und nach der vorbereitenden Kasteiung kommt die Wiedergeburt selbst nur mit absichtlich geheimnisvollen Andeutungen. „Der Hohepriester führte mich bei der Hand in das innerste Heiligtum des Tempels ein. Vielleicht fragst du hier neugierig, geneigter Leser, was nun gesprochen und vorgenommen worden? — Wie gern wollt' ich's sagen, wenn ich es sagen dürfte! Wie heilig solltest du es erfahren, wenn es dir zu hören erlaubt wäre! Allein Zunge und Ohr würden gleich hart für den Frevel zu büßen haben! Doch es möchte dir schaden, wenn ich deine fromme Neugier so auf die Folter spannte: so höre denn und glaube; denn es ist wahr." Der Myste hatte den Durchgang durch den Tod zu durchleben, um in die ätherischen Regionen zu gelangen, was in symbolischer Handlung als fortlaufende Schauung der Götter der zwölf Nachtstunden und Zonen bis zum höchsten erlösenden Anblick mit Sinnbildern und Effekten für die methodisch aufgeregte Phantasie im Heiligtum bewerkstelligt wurde. Apulejus gibt nur die Formeln: „Höre und glaube die Wahrheit. Ich bin in das Bereich des Todes gedrungen, habe die Schwelle der Proserpina betreten; durch alle Elemente durchgefahren, bin ich zurückgekehrt; in der Nacht der Unterwelt habe ich die Sonne gesehen, funkelnd in reinem Licht. An die unteren und die oberen Götter bin ich herangedrungen und habe sie angebetet von Angesicht zu Angesicht." Ausführlich schildert er dann den imponierenden Schlußakt, wie er selbst als Gott, ein lebendes Gottesbild mit dem himmlischen Mystengewand und Sonnensymbolen angetan, sich der Gemeinde darstellte. „Ich führte eine brennende Fackel in der rechten Hand und war mit einem Kranze von Palmblättern geziert, die so geordnet waren, daß sie um mein Haupt gleich Strahlen herumstanden. So als Bild der Sonne ausgeschmückt, stand ich gleich einer Bildsäule da. Ein Vorhang öffnete sich und zeigte mich den neugierigen Blicken des Volks. Hierauf beging ich den erfreulichen Entstehungstag der Mysterien mit leckeren und fröhlichen Gastmählern ..." Es folgt ein langes Lob- und Dankgebet an Isis mit dem abschließenden Gelübde: „Doch ich bin zu schwach an Geist, dein Lob zu preisen ...

[1]) Apul. Metam. XI. 19—25. Vgl. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen S. 207 ff. Dieterich, Mithras-Liturgie S. 87. Reitzenstein, Archiv f. Religionswiss. VII 206 ff. Im folgenden ist teilweise die Übersetzung der 'Metamorphosen' von Rode benutzt.

So laß dir denn wohlgefallen, was demütiglich meine fromme Armut dir anlobt! Dein göttliches Angesicht und Deine allerheiligste Majestät werde ich ewig im Heiligtum meines Herzens geborgen halten und mich zu ihrer Anschauung erheben."

Wo die Methode der religiösen Erhebung so verinnerlicht und vergeistigt wurde, wie es im Neuplatonismus durch Plotin geschah, tat sich der kosmische Grund in der Seele selber auf: Sichversenken in das Wesen des Selbst, Stufen der Innenschau bis hinauf und hinein in die bild- und weiselose Fülle des Einen, Überseienden. Da wurde die in physischen Symbolen ausschweifende Phantastik zur metaphysischen Phantasie, die eine dichterische Kraft in der Selbstanschauung entband: auf Plotin geht, wie wir noch sehen werden, die tiefsinnige metaphysische Konzeption der geistigen Individualität zurück. Wohl ist es erst das Werk der neueren Völker gewesen, die unendliche Fülle, die sich in der Tiefe des Menschenwesens als ein überseiendes Göttliches erschlossen hatte, in die gegenwärtige lebendige Ganzheit der Individualität heraufzuheben. Trotzdem verdankt die neue Selbstbiographie dem Neuplatonismus auch im einzelnen viel: das werden die Gestaltungen des vierten Jahrhunderts dartun. Und eine große Form, die aus dem neuplatonischen Christentum in Augustins Bekenntnisse einging und in der Seelengeschichte des Mittelalters wiederkehrt, wird schon hier in der hellenistischen Mystik, wenn auch nicht voll und rein, sichtbar. Es ist eine künstlerische Form der Vergegenwärtigung und Konzentration: der typische Weg der suchenden und schauenden Seele wird als eine einmalige innere Handlung, als ein in sich geschlossener Verlauf religiösen Lebens geschildert, und wie dieser Vorgang mit dem ‚allerhöchsten Überflug' des Gemüts sein Ziel erreicht, gipfelt die Darstellung in lyrischer Dichtung — in ihrer reinsten Gestalt ist diese Form von Grund aus musikalisch.

Ein eindrucksvolles Zeugnis hierfür ist uns aus der Zeit Plotins überliefert: eine halb lehrhaft, halb erzählend gehaltene Darstellung der Geburt Gottes im Menschen, die Geheimlehre einer wohl spätestens dem 3. Jahrhundert n. Chr. angehörigen religiösen Bruderschaft aus dem ägyptischen Zentrum der hellenistischen Kultur, aus dem auch Plotin stammte. Die Schrift findet sich in dem sogenannten Hermetischen Corpus, einer Sammlung anonymer Produkte aus dem Grenzbereich zwischen Philosophie und Religion, den man „Mystik" zu nennen pflegt, spekulative Mystik im Unterschied zu der sakramentalen der Mysterien-Kulte, von denen uns Apulejus' Selbstdarstellung ein Beispiel gab. In Ägypten wurde diese heilige Kompilation dem Gott der Weisheit Theuth zugeschrieben, der uns unter diesem Namen aus Platos Phädrus bekannt

ist, wo er als Erfinder der Schrift vorgeführt wird;[1]) ein griechischer Name für ihn — oder vielmehr seinen Vater — ist Hermes Trismegistos, d. h. der dreimal, oder vielmehr aller Größte. In dem uns angehenden Stück des Corpus[2]) tritt Hermes im Gespräch mit seinem Sohn Theuth auf, um ihn die Geheime Weisheit zu lehren und ihn so zum Propheten zu weihen. Die Weisheit erscheint in diesem Gespräch personifiziert in der Weise, wie in der literarischen Form von Selbstgesprächen der Autor sich im Gespräch mit der Vernunft vorführen mochte. So hat auch das Thema der Schrift nichts speziell Ägyptisches und ist überhaupt nichts Partikulares, sondern es ist das zentrale Thema der spekulativen Mystik aller Länder und Zeiten: das Einswerden der Seele mit der Gottheit — das, was Plato mit bezug auf die Schau der Ideen an dem „überweltlichen Orte" als das Ziel bezeichnete, „soweit es Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu werden", und was die alt-indischen Metaphysiker verkündeten als die erlösende Erkenntnis, daß unser wahres Selbst identisch ist mit dem unergründlichen göttlichen Geist, der alles umfaßt. In dem Dialog zwischen Hermes und Theuth wird diese unio mystica mit dem spezifisch religiösen Begriff ‚Wiedergeburt' bezeichnet; so ist das Thema zu Beginn angegeben, wo Theuth sagt: „In deinen allgemeinen Erörterungen, Vater, sprachst du in Rätseln ... über das Göttliche. Du sagtest, es könne niemand gerettet werden, wenn er nicht wiedergeboren würde, aber du hast mir den Sinn deiner Worte nicht erklärt ... Ich bat dich, laß mich die Lehre von der Wiedergeburt erlernen ...; aber du hieltest die Zeit noch nicht für gekommen, sie mir zu übermitteln; du sagtest: ‚Wenn du bereit bist, dich von der Welt abzukehren, dann will ich dich lehren.' Ich bin jetzt vorbereitet, sie aufzunehmen ..."

Dieser Eingang erinnert mehr an Texte aus der altindischen Metaphysik, die uns in den sogenannten Upanishaden überliefert sind, als an Plato. In der Tat dient die Kunstform des Dialogs hier nicht wie bei Plato dazu, das philosophische Fragen und Suchen nach der Wahrheit zu vergegenwärtigen, sondern, wie es in der Spekulation der östlichen Mystiker von alters her der Fall ist, dazu, ein geheimes Wissen, das ein Privileg weniger Auserwählter ist, entwickeln zu lassen durch den Lehrer, der es besitzt. In diesem Sinne fährt Theuth fort: „Ich habe meine Gedanken abgewandt vom Trug der Welt; ich bitte dich, du wollest ergänzen, was mir noch mangelt, wie du sagtest, als du versprachst, mir die Wieder-

[1]) Phädrus 274 c. Vgl. auch die altägyptische Geschichte von Awere, oben Einleitung S. 55 f.

[2]) Kapitel XIII in dem gegen Ende des 3. Jahrhunderts zusammengestellten Corpus Hermeticum. Der Text bei R. Reitzenstein, *Poimandres* S. 339 ff. Die Erklärung ebenda, bes. S. 214 ff.

geburt zu übermitteln. Ich weiß nicht, du Allergrößter, aus welchem Schoß noch aus welchem Samen ein Mensch wiedergeboren werden kann." Hermes antwortet, ähnlich wie in einer der Upanishaden der weise Uddalaka seinen Sohn instruiert: „Kind, die Weisheit ist der Mutterschoß, Schweigen die Empfängnis; und das wahrhaft Gute ist der Same. Der Wille Gottes, Kind, ist der Erzeuger."

Aber der Dialog wird nun hier nicht nur, wie es die Regel ist, dazu benutzt, um mit dem allmählichen Eindringen des Jüngers in das Verständnis der Lehre den Leser in das Mysterium hineinzuleiten, sondern kunstmäßig wird in dieser Form das Mysterium selbst nachgebildet: die Entwerdung und Entwicklung, die langsam und stetig mit der anwachsenden Erkenntnis dem Übersinnlichen nahe bringt und vermöge einer Einwirkung, die von oben kommt, sich als die Geburt Gottes in der Seele vollendet. Es ist ein zusammenhängendes Geschehen mit bestimmtem Anfang und Ende; in dieses Geschehen ist die stufenweise Folge der inneren Zustände hineingenommen: sie werden nicht abstrakt aufgeführt, sondern treten schrittweise hervor in den Aussagen des Jüngers über seine Seelenverfassung, retardierende Momente verstärken den Eindruck des allmählichen Werdens, und Hermes, der die innere Handlung im Dialog wie ein Seelenführer leitet, zeigt dem Jünger aufklärend, aufmunternd, mahnend, was sein jeweiliger Zustand für den zu vollziehenden Fortgang der Erkenntnis bedeutet.

Bereitschaft der Seele durch die Abwendung von der Welt, rätselnde Verständnislosigkeit, die nur mit der Kraft Gottes behoben werden wird, Eintritt der „wahnsinnigen" Leidenschaft, die das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung benimmt, sprachloses Sichandersfinden und gestalthafte Schau der Größe des Gottes, Sichsammeln zum Gewahren der gestaltlosen Wahrheit, des Immateriellen, — so geht es der Wiedergeburt entgegen. Zunächst befindet sich der Adept, obwohl er, welt-abgewandt, zum Empfang der Lehre bereit ist, in einem Zustand, der typisch ist für die Haltung der gewöhnlichen Menschen gegenüber einer „mystischen" Verkündung, wie es einst Heraklit gezeichnet hatte: „Sie sind wie taub; hören, aber verstehen nicht." So erklärt Theuth verzweifelt: „Deine Worte sind rätselhaft, Vater, ... was du sagst, ist unmöglich." Hermes antwortet mit der Paradoxie, daß er ein Wissen übermitteln möchte, das „nicht gelehrt werden kann." „Es ist dir nicht möglich, es mit deinen Sehwerkzeugen zu sehen, da sie stofflicher Herkunft sind." Diese Schranke zu überwinden, ist der nächste Schritt. Theuth stellt ihn als vollzogen hin, indem er erklärt: „Ich merke, daß durch Gottes Gnade in mir ein Zustand sich gebildet hat, der nicht aus materiellen Elementen geformt

ist, und ich bin über mich selbst hinausgekommen und habe Einzug gehalten in einen unsterblichen Körper. Ich bin jetzt nicht der Mann, der ich war ...“ Aber diese Veränderung ist ihm selbst unfasslich; er kann nunmehr den Vater und sich selber nicht mehr in leiblicher Gestalt sehen: so fühlt er sich „zu rasendem Wahnsinn getrieben.“ Nein, entgegnet darauf der Lehrer, das Gegenteil ist der Fall; es ist, wie er mit einem typischen Bilde sagt, der Fortgang von dem Traum oder Schlaf, der das Leben in dieser Welt ist, zum Erwachen. Zugleich offenbart er sich jetzt, wo das Ereignis der Wiedergeburt nahe ist, dem Jünger als ein „Mann, der Gottes Sohn ist, in Unterordnung unter Gottes Willen wirkt.“ Das steigert noch das Rätsel: „In der Tat, Vater, du hast mich in sprachloses Erstaunen versetzt. Denn ich sehe dich ja, Vater, in unveränderter Gestalt und mit deinem charakteristischen Äußeren.“ Dieser Widerspruch führt zu dem letzten Schritt auf dem Wege des Intellekts: alle sinnliche Erscheinung ist bloße Illusion; das wirklich Seiende ist „nicht durch Grenzen beschränkt, es hat keine Farbe und Form ... es ist nur aus sich allein zu verstehen, es ist unveränderlich und unwandelbar, es ist das Gute.“ Vor diesen Begriff des Absoluten, ja des absolut Unendlichen gestellt, möchte der Adept den Mut verlieren: „Ich habe meinen Verstand verloren. Ich dachte, deine Lehre hätte mich weise gemacht; aber wenn du diese Gedanken vor mir entwickelst, ist mir der Sinn verschlossen.“ Aber das Unbegreifliche zu fassen, geht nicht über Menschen Kraft, da der Mensch Gott verwandt ist: „Nimm es in dich auf, und es wird kommen; erstrebe es, und es wird sein. Unterdrücke die körperlichen Sinne, und dann wird das Göttliche in dir erstehen.“

An diesem Punkt angelangt, verbindet sich der intellektuelle Fortgang mit dem ethischen. „Wenn du wiedergeboren werden willst, mußt du dich selbst läutern von den unvernünftigen Qualen des Körperlichen.“ Unter diesen Qualen oder „Plagegeistern im Menschen“ steht voran die Unwissenheit, die die Wurzel alles Übels ist nach der Lehre Platos wie der altindischen Metaphysiker. Wieder geht die lehrhafte Beschreibung der bevorstehenden Läuterung der Erfahrung derselben durch den Schüler voran. Die Lehrbegriffe, mit denen Hermes die nahende Wendung beschreibt, können nur den typischen moralischen Prozeß durch eine gleichfalls typische Art der Zergliederung kennzeichnen: die Befreiung von den Lastern und Leidenschaften, die dem astrologischen Glauben entsprechend an den Durchgang durch die Gestirnzonen gebunden erscheint. Es werden im Menschen die einzelnen bösen Grundaffekte oder ‚Plagegeister‘ — zwölf an der Zahl, nicht in analytischer Absicht, sondern mit Bezug auf die zwölf Sternbilder des Tierkreises — unterschie-

den, deren jeder wieder andere Leidenschaften unter sich hat, die aber zusamt als ein einheitliches Ganzes gelten: sie machen den alten Adam aus, der durch das neue Ich zu ersetzen ist; dieses wird gleichfalls begrifflich in eine Stufenfolge von Tugend- und Wissenskräften auseinandergelegt,[1]) die sich im erneuten Menschen zur Einheit des Logos zusammenschließen sollen. Diese innere Umwandlung wird nicht menschlicher Kraft, sei es der Erkenntnis, sei es des Willens, gedankt, sondern der göttlichen Gnade, die im stillen Gebet zu erwarten ist. So tritt nach der Lehre eine Pause ein: „Nun sprich nicht, Kind, sondern halte feierliches Schweigen; so wird die Gnade Gottes auf uns herabströmen."

Es folgt der zentrale Akt des Dramas: die Wiedergeburt. Wie sie hier erfahren und vorgeführt wird, als ein Geschehen, das sich gegenwärtig in dem Adepten vollzieht, behält die Darstellung den schematischen Begriffsaufstieg wohl bei, aber sie bringt Fluß und Geheimnis hinein. Das Geschehen selber wird nur angedeutet, damit man spüre, daß etwas Unbeschreibliches vor sich geht, ein Herabwallen der kosmisch-ethischen Gotteskräfte und zugleich ein Emporsteigen der Seele zur Einheit mit dem Weltgeist. Die Begriffe sind nur Stichworte in diesem Drama: der weihende Seelenleiter Hermes gibt sie an, indem er das schrittweise Kommen des Logos erwartet, ankündigt, begrüßt, und inmitten dieser Aktion geht das Ich des Weihenden mit dem des Adepten in ein Wir zusammen. „Es kommt uns die Gnosis Gottes, und mit ihr ist die Unwissenheit ausgetrieben. Es kommt uns die Gnosis der Freude, und mit ihr wird der Gram entfliehen. Zu dritt zur Freude rufe ich an die Selbstbeherrschung. O Du süßeste Kraft! laß uns sie nehmen, Kind, mit frohem Willkommen ... Diese Stufe, Kind, hält Gerechtigkeit ... Fliehe, Trug! Wahrheit kommt zur Stelle. Siehe wie das Gute erfüllt ist, nachdem Wahrheit herzukam ... Zur Wahrheit kam das Gute hinzu zusamt mit Leben und Licht ..." Wir können hier sehen, wie der naturalistische Pantheismus der Stoa unter der Einwirkung des Platonismus sich in einen mystischen Pantheismus umgewandelt hat, für den Leben und Geist ein und dasselbe sind. In der Tat spricht Theuth seine Erfahrung der Wiedergeburt in einer Weise aus, die an die kühnen Spekulationen der alt-indischen Mystiker erinnert; er faßt zusammen: „Vater, jetzt wo ich

[1]) Die 12 ‚Plagegeister' sind: Unwissenheit, Zügellosigkeit, Begierde, Ungerechtigkeit, Habsucht, Trug, Neid, List, Zorn, Unbesonnenheit, Laster und Bosheit. Die 10 göttlichen Kräfte sind: Gotteserkenntnis, Erkenntnis der Freude, Selbstbeherrschung, Beharrlichkeit, Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit (Gemeinschaftsgeist), Wahrheit (oder Wirklichkeit). Dann die zu der Sieben-Zahl hinzugenommenen Wesensbegriffe der Gottheit: das Gute, Leben und Licht. Cf. *Poimandres* XIII, 7 ff. Reitzenstein, op. cit. S. 231 f.

im Geist sehe, sehe ich mich als das All. Ich bin im Himmel und auf der Erde, im Wasser und in der Luft; ich bin in den Tieren und Pflanzen; ich bin ein Kind im Mutterschoß, ich bin noch nicht empfangen, ich bin ein Neugeborenes; ich bin allgegenwärtig."[1])

Der Übermacht der spekulativen Phantasie entsprechend, endet das ganze Werk lyrisch, mit pantheistischer Dichtung. Hermes singt die Lobeshymne, die er „die Kräfte singen hörte, als er die achte Sphäre des Himmels hinanstieg"; er singt oder vielmehr „die Kräfte singen in ihm" das Lob der Gottheit, die „das Ein und All" ist ...

Er, meines Geistes Auge,
empfange den Lobgesang all meiner Kräfte.
Ihr Kräfte in mir, besinget das Ein und All;
singet mit mit meinem Willen, all ihr Kräfte in mir.
O heilig Wissen, das ganz mich erleuchtet,
durch dich besing' ich das geistige Licht.

So ertönen die „Kräfte" alle zusamt in ihrer schiedlichen Einheit, jede sich selbst lobpreisend, die Gerechtigkeit das Gerechte, die Wahrheit die Wahrheit, das Gute das Gute, Leben und Licht ihr eigenes Leben, Opfer des Danks an Ihn, „von dem das All kommt und zu dem das All zurückkehrt" und zugleich Jubel der Erfüllung der Sehnsucht der Seele: „Ich habe das gesehen, was ich suche."

Die künstlerische Form, in der hier der typische Weg der suchenden und schauenden Seele als eine einmalige innere Handlung vergegenwärtigt ist, wird uns, von der Phantastik befreit, in Augustins „Bekenntnissen" als ein Form-Element begegnen, das vom Neuplatonismus aus in dieses beziehungsreiche Werk hineinkam und das zu den dauernden Formelementen der religiösen Autobiographie großen Stils gehört.

4.

Fragen wir schließlich nach dem Verhältnis der Selbstbiographie zu den eigentümlichen Kräften, die durch das Christentum in die abendländische Kulturwelt kamen, so kann hier, wo es sich um geistige Kräfte handelt, die an der ganzen späteren Entwicklung der autobiographischen Gattung, indem sie selber sich geschichtlich entwickelten, wesentlich mitgewirkt haben, nur durch diese Geschichte selber die Antwort gegeben werden. Die verschiedenen Lagen, durch die das Christentum als die

[1]) ibid. XIII, 11 und 12. Cf. z. B. Yajnavalkyas Lehre vom Geist, Brhad-Aranyaka Upanishad 4, 3, 20: „Wenn er, während er ein Gott, ein König zu sein glaubt, denkt: ‚Ich bin dieses Weltall', dann ist dies sein höchster Pfad."
Indisch ist auch der Begriff: „Farbe und Form" (= Welt), oben S. 353.

bei den europäischen Völkern zur Herrschaft gelangte Religion hindurchgegangen ist, sind stetig von verschiedenen autobiographischen Formen begleitet gewesen; ihr innerer Zusammenhang kann nicht aus einem als festumschriebene Größe hingestellten christlichen Erlebnis abgeleitet werden, sondern er muß, wie das Christentum selber seine Geschichte in der Verbindung mit der europäischen Kulturentwicklung hat, in dieser Verwebung und Wandlung auch an den autobiographischen Ausdrucksformen schrittweis aufgezeigt werden.

Von den Evangelien, Apostelgeschichten, Märtyrerakten, Mönchsgeschichten ab ist durch Hunderte von Heiligenleben die Richtung der christlichen Frömmigkeit bezeugt, sich ihr Gemeinbewußtsein in Lebensgestalten zur Anschauung zu bringen, und die Icherzählung ist dabei in Anlehnung an die hellenistischen Traditionen eine beliebte Form geblieben.[1]) Das deutet wohl auf einen durchgreifenden Zug, der das nicht abstrakt darstellbare religiöse Leben auszeichnet und so die Fülle der autobiographischen Produktion in den christlichen Gemeinden im allgemeinen erklärt, aber jeder Teil dieser Produktion trägt den Stempel der jeweiligen Zeitlage; obwohl die christliche Selbstdarstellung durch das übermächtige Vorbild Augustins im Abendlande eine feste Tradition erhielt, wird sich gerade an ihr immer wieder der Durchbruch der wechselnden Empfindungsweise beobachten lassen, die auch die profane Literatur der Zeit beherrscht. Und anderseits zeigten schon in der Frühzeit jene hellenistischen Bekehrungsgeschichten christlicher Schriftsteller des zweiten und dritten Jahrhunderts, auch darin einstimmig mit der von hellenistischen Motiven genährten Legendenliteratur, wie wenig von eigentümlich christlicher Erfahrung in die Stilisierung der eigenen Geschichte einzugehen brauchte. Bot doch selbst für Augustin noch die Unterscheidung des Christentums vom Neuplatonismus eine solche Schwierigkeit, daß er es der göttlichen Fügung dankte, das Neue Testament nach und nicht vor den neuplatonischen Schriften gelesen zu haben, sodaß er durch den neuen Eindruck die Andersartigkeit positiv erfahren und sich bewußt machen konnte.

[1]) Über die Wir-Erzählung in der Apostelgeschichte (und den Johannes-Akten), zurückgehend auf den Stil der Hypomnemata, siehe R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen S. 54. — Die „allenthalben in den Lebensgeschichten der Väter bemerkbare Art, daß mannigfache Erzählungen und Aussprüche von ihnen mit ihren eigenen Worten berichtet werden", ist mit dieser Wendung von den Bollandisten zusammengefaßt: Acta sanctorum 1. Februar p. 49. — In den Legenden die Spiegelung der Lebensgewohnheit (oder das Novellenmotiv: Reitzenstein a. O. S. 79), daß die Einsiedler die „Erzählungen von heiligen Greisen" bei gegenseitigen Besuchen zum Hauptteil ihrer Unterhaltung begehren und mit Heißhunger hinnehmen: H. Usener, der heil. Theodosius S. XXI f.

Es führt kein grader eigner Weg vom Urchristentum zur Ausbildung der großen religiösen Autobiographie durch die Kirchenväter des 4. Jahrhunderts. Auch was in den vorangehenden Jahrhunderten an originaleren autobiographischen Tendenzen neben den Werken, die wir bereits ins Auge faßten, von Anhängern der neuen Religion hervorgebracht worden ist, muß hineingestellt werden in all das vielfältige Werden dieser Epoche, das wir zu verfolgen suchten. Denn für uns, die wir unsern Standort in der christlich-römischen Kulturwelt genommen haben,[1]) kommen die geistigen Bewegungen der ersten Jahrhunderte der christlichen Ära im wesentlichen als eine Umwälzung des antiken Geistes in Betracht, an die das Christentum die letzten Hebel anlegte, indem es den suchenden, entwurzelten Menschen neuen Boden erschloß, und nicht als eine Vergewaltigung des hellenischen Geistes durch die Übermacht des Christentums. Diese seine Macht in der Welt bleibt immer rätselhaft. Wird sie als die Ausbreitung einer absoluten Kraft gefaßt, die mitten im Ablauf der Zeiten in die Geschichte hineintrat, so kann aller Fortgang nur als Verkümmerung des von Christus gewonnenen Lebens erscheinen, was einen Verzicht auf das Verständnis der weiteren Entwickelungen und eine Verstümmelung der geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums selbst bedeutet.

So kann auch an diesem Teil des außerordentlich zusammengesetzten Verlaufs, in welchem die neue Autobiographie entstand, nur sichtbar Vorhandenes umschrieben werden, ehe die Verbindung der verschiedenen Elemente sich in typischen Formen vom vierten Jahrhundert ab individuell darstellt. Die reine Lehre und Liebe Christi, wie sie in den Evangelien nachzuleben ist, wird sich immer wieder neu und mannigfach nach Zeiten und Individuen spiegeln: soviel ist doch zu sagen, daß die Art, wie in ihr die neue Innerlichkeit da ist, tief geschieden ist von der geistigen Verfassung, die das christliche Innenleben im Altertum zum Ausdruck in Selbstbekenntnissen drängen sollte. Diese einfachen Bilder der Natur, das Nichtrechnen und Vergleichen und Rangordnen, das Strahlenkönnen und Verschwenden der Liebe, die „das fahren läßt, dem ein anderer feindselig sich naht, das sein zu nennen aufhört, was der andere antastet", das Seligsein der Einfältigen: ‚Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder...', die unbedenkliche Sicherheit der Entscheidung, in der „eine ganze Natur im Moment eine andere durchgefühlt hat"[2]): ‚Deine Sünden sind Dir vergeben' — wie fern ist hier der Weg der Reflexion und Zer-

[1]) Cf. oben S. 184.

[2]) Hegel, Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Hegels theolog. Jugendschriften hrg. von H. Nohl (1907). S. 285. 290. 315.

grübelung, auf dem die „neue Selbstgewißheit des Glaubens und des Herzens" ihren demütigen Einzug in die Selbstdarstellung des europäischen Menschen gehalten hat!

Wohl ging durch die alte Welt ein starkes Verlangen nach Einfachheit und Natur, die wiederzugewinnen oder erst einmal zu erwerben eine vieldeutige Sehnsucht im Menschen später Kulturen ist; es blieb bei Idealen der Phantasie, in denen die Reflexion sich selber zu überspringen suchte, und nur ganz auserlesene Individuen konnten für sich einen persönlichen Weg aus dieser Unsicherheit des Daseins heraus finden. Jesus besaß ursprüngliche Quellen neuen Lebens. Aber dieses Neue mußte, um eine weltgeschichtliche Wirksamkeit zu entfalten, in ein Verhältnis zu den großen Traditionen der hellenistischen Kulturwelt gesetzt werden. Und Paulus, der das vollbrachte, gewann eben dadurch seine weltgeschichtliche Stellung, daß er die religiösen Kräfte, die die orientalisch-hellenistische Welt erfüllten, mit dem Evangelium in der persönlichen Gestalt seines Christentums vereinigte.[1])

Die Geschlossenheit, welche die religiöse Lebensdeutung durch den von ihm geschaffenen theologischen Begriffszusammenhang erhielt, und der grenzenlose Gefühlsgehalt des Lebens in Gott, der durch seine Christusmystik entbunden wurde, indem sie das Leben und Sterben und Auferstehen eines Gottes in Glaube und Liebe nacherleben ließ, brachten in die Einzelexistenz eine jenseitige Struktur, die nicht aus einer kosmischen Naturordnung, sondern aus metaphysisch-religiösen Willenserfahrungen stammte. In dieser innerlichen Jenseitigkeit lag eine konstruktive Gewalt, die alle Gegensätze von Himmel und Erde, den ganzen christlichen Dualismus in einer Seelengeschichte zusammenfassen konnte, weil die Freiheit und Vollkommenheit des Christenmenschen in Gemütsschicksalen aus Schmerz und Tod hervorging. In Augustins Selbstbiographie wird sich dieser Lebenszusammenhang verschmolzen mit der neuplatonischen Geistigkeit darstellen, und die Mystiker des Mittelalters haben ihn dann in die reine Innerlichkeit zurückgenommen, um ihn in einer neuen Verlaufsform der Seelengeschichte zu entfalten.

In der Dialektik seiner Antithesen brachte Paulus in dunkler Schwere eine Art des inneren Geschehens zur Geltung, die sich gründlich von dem durchsichtigen Stufensteigen und Übungsfortschritt der Griechen unterschied. Den Vorgang einer inneren Umwandlung, den die stoischen Moralisten nur als fertiges Ergebnis auszusprechen vermochten, wußte er als das Durchleben der Veränderung selbst, des Fortrückens aus einer

[1]) Vgl. W. Dilthey, die Glaubenslehre der Reformatoren. Preuß. Jahrb. 1894. S. 46 ff. P. Wendland, Die Kultur des Hellenismus a. a. O. S. 138 ff. 178 f.

Lebensverfassung in eine andere, gegensätzliche bloßzulegen, weil er eine Wandel schaffende, übermächtige Kraft Gottes als den Grund seines eigenen Willens erfuhr; je schärfer er die verschiedenen Seelenlagen in ihrem typischen Wesen verstand und auf antithetische Begriffe zurückbrachte, die jede Verwischung der Grenzen ausschlossen, um so mächtiger trat der religiöse Grund heraus, in welchem der Übergang gewirkt wurde. In der nationalen Geschichtsschreibung seines Volkes war vermöge der monotheistischen Religiosität im Geiste der Propheten aus den Erschütterungen der geschichtlichen Schicksale eine dieses Ganze durchwaltende religiös-teleologische Gesetzlichkeit herausgearbeitet worden, die den furchtbaren Gang der Geschehnisse als einen Zusammenhang begreifen lehrte, der durch den Willen Gottes in fortlaufenden Veränderungen geschaffen wurde; aus dieser Region stammte die Idee der Offenbarung Gottes in der Geschichte.[1]) Und als nun bei Paulus — das hat Dilthey gezeigt[2]) — „in den Kämpfen des Gewissens das jüdische Gesetz, das heidnische Weltbewußtsein und der Christenglaube aneinander stießen, als in seinem Erlebnis Gesetzesglaube und Christenglaube als zwei lebendige Erfahrungen in innerstem Verstehen aneinandergehalten wurden, und zwar von der Erfahrung des lebendigen Gottes aus: da ... ging das volle Bewußtsein von einer geschichtlichen Entwicklung des ganzen Seelenlebens auf. ... Das Ringen der Religionen untereinander in dem von geschichtlicher Realität erfüllten christlichen Seelenleben hat das historische Bewußtsein einer Entwicklung des ganzen Seelenlebens hervorgebracht."

So ist auch in der Bekehrungsgeschichte des Apostels, obwohl er selbst sie nur gelegentlich kurz berührt,[3]) ein neuer Ansatz der Selbstdarstellung enthalten. Vision, Ekstase, Auffahrt in die oberen Himmel, diese Sinnfälligkeit der orientalisch-hellenistischen Mystik, die in dem Tag von Damaskus explodierte, birgt als echten Kern das unmittelbare überwältigende innere Erlebnis der Gottesgewißheit: das Schöpferische des Vorgangs, in welchem die Seele die Vereinigung mit dem Höchsten erreicht, wird greifbar bewußt gemacht als eine plötzliche innere Revolution durch Offenbarung, wie das Weltall durch eine von Gott zustande gebrachte Revolution erlöst werden wird. Der Begriff Bekehrung hat hier seine kräftigste religiöse Substanz gewonnen, die ihn gegen jede Auflösung durch Vorstellungen von organischer oder intellektueller Entwicklung schützt: der Durchbruch einer neuen aktiven Überzeugung fürs

[1]) Vgl. H. Gunkel, Die israel. Literatur. Kultur der Gegenw. I 7 S. 96. 86 f.
[2]) W. Dilthey, Einl. in die Geistesw. S. 320 f.
[3]) Gal. 1, 11 ff. 1 Kor. 15, 8. Phil. 3, 7 ff.

Leben, aufgefaßt als ein Ruck, in welchem der Wille durch eine auf Gott zurückgehende Gewalt umgekehrt wird. Paulus hebt ausdrücklich hervor, daß seine Glaubenserfahrung nichts zu schaffen hatte mit Belehrung: „denn ich habe es nicht von Menschen empfangen noch darin Unterricht erhalten, sondern durch Offenbarung Jesu Christi." Und indem er den spontanen Akt rein herausstellt, bringt er einen wahren Zug der religiösen Erfahrung zum Bewußtsein: die innere Lebendigkeit, mit der eine große Entscheidung als ein Mysterium kommt.

Nach der psychischen Verlaufsform bildet seine Bekehrungsgeschichte den imponierenden Eingang zu einem bestimmten Typus, der mit schwachen Ausläufern bis in die Gegenwart reicht.[1]) Bei diesem Typus führt kein sichtbarer Weg durch schwankende Lagen und Depressionszustände, sondern die endlich gewonnene Fülle reißt, wie sie mit einem Male da ist, jede Beziehung auf frühere Stadien ab, und wie die Vorbereitungen nicht bewußt gemacht werden, stürzt das ganze bisherige Leben in die moralische Nacht der Gottesverlassenheit hinab. Paulus selbst gibt, indem er die festgeprägten Gegensätze von Anfang und Ende, den eifernden Gesetzesglauben und die gottbegnadete Freiheit des Christen, hart gegeneinanderprallen läßt, von der inneren Krisis nur Andeutungen über seine Christusvision — halluzinatorische Äußerungen, die für diesen Typus besonders charakteristisch sind. In der Apostelgeschichte[2]) findet sich dann die ausführlichere, als Verteidigungsrede des Apostels stilisierte Beschreibung des Vorgangs, die schon mehr mit rhetorischen Mitteln die Erscheinung Christi und den Eindruck auf Paulus und seine Begleiter vergegenwärtigt. Sie bot den Ansatz für die dramatische Darstellung, in der Augustin nun das Eintreten der Gnade in den ringenden Willen sinnfällig machte. Es war hier eine Form gefunden, ein den ganzen Menschen ergreifendes Erlebnis mit den Ausdrucksbewegungen überzeugend hinzustellen. So ist sie noch von Rousseau benutzt worden, indem an die Stelle der Offenbarung die Inspiration des Genies trat.

Ein anderes Moment lag in der Bekenntnisrichtung des demütigen Gewissens, das im Sündenbewußtsein den Menschen preiszugeben bereit ist. Hier begann eine der tiefgreifendsten Veränderungen im europäischen Selbstgefühl. Die Griechen hatten aus der Selbstverherrlichung, die uns in den Dokumenten des alten Orients zunächst sehr fremdartig ent-

[1]) Vgl. W. James, Varieties of religious experience, p. 226 ff. Vgl. auch Kierkegaard bei H. Höffding, Gesch. der neueren Philosophie II S. 319.

[2]) Apostelgesch. c. 22 u. 26. cf. c. 9.

gegenkam, als eine erste Form, sich vor den Göttern sowohl wie vor der Welt zu zeigen, ein ethisches Bewußtsein des Menschen von sich selbst entwickelt, das kräftig und fest im Diesseits stand. „Es sagen ihre großen Männer — so drückt es Winckelmann aus[1]) — das Gute von sich mit eben der Zuversicht, mit welcher sie es von andern sagen, weil sie glaubten, der Mensch müsse sich seines Werts bewußt sein, um sich vor der Niederträchtigkeit zu verwahren." Mit der Auflösung der Diesseitigkeit zerfiel dieses Selbstbewußtsein nicht, sondern rückte mit seinem Schwerpunkt nur mehr nach innen.[2]) Und wenn bei den späteren Stoikern, die ein persönliches religiöses Verhältnis zu den sittlichen Idealen und zum Weltganzen suchten, und mehr noch in der neuplatonischen Religiosität ein Gefühl von der Bedürftigkeit der Menschennatur herrschend wurde, so war das ein metaphysisches Bewußtsein, das nicht an sittliche Verschuldung und Demut rührt: die Menschenseele, die aus der göttlichen Einheit stammt, ist der Natur der Dinge nach vom allbedingenden göttlichen Ganzen abhängig, und wie sie in ihrer Absonderung dem Druck und Schmutz der ihr fremden Materie ausgeliefert ist, bedarf sie der göttlichen Kraft, die im Ganzen wirkt, damit sie ihr eigenes reines Wesen wiedergewinne: diese Abhängigkeit beruht auf einer wesenhaften Einigung, und die Art des Gebets, in der sie persönlich empfunden zum Ausdruck kommt, weiß nichts von dem Jammer der armen Seele.[3]) „Von der christlichen Demut hatte das Altertum" — um weiter mit Winckelmann zu reden — „noch weniger Begriff, weil dieselbe in der Selbstverleugnung und also in einer gewaltsamen Fassung besteht."

Paulus, der ‚Weltwanderer', hat den Gegensatz der Gesinnungen sogleich zu klarem Bewußtsein gebracht und ihn in seiner ganzen Tiefe aufgerührt. „Wenn ich mich rühmen soll, so will ich mich meiner Schwachheiten rühmen, auf daß mir einwohne die Kraft Christi. Darum habe ich Lust an Schwachheiten, an Mißhandlungen, an Nöten, an Verfolgungen, an Drangsalen um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, alsdann bin ich stark."[4]) Dies „törichte" sich seiner Schwachheiten Rühmen wurde ein Grundmotiv für die christliche Selbstzergliederung: die Selbstdarstellung war an die Demut selber geknüpft, und die Bekenntnisse des Apostels waren als Vorbild wirksam, das die Einwände

[1]) Winckelmann, Versuch einer Allegorie (1766).
[2]) Vgl. oben, Marc Aurel, S. 492 f.
[3]) Vgl. unten Teil III S. 606 über das neuplatonische Gebet.
[4]) 2. Kor. 11, 16; 12, 11.

der christlichen Bescheidenheit gegen die Abfassung einer Selbstbiographie durch Autorität widerlegbar machte.[1])

Sich durchschaut wissend von einem jenseitigen persönlichen Willen, in Furcht und in Zweifel an sich selbst, die einen schärferen Blick in das Dunkel der Seele gaben, konnte der bußfertige Mensch die psychologische Technik erlernen, die in der antiken Kultur erarbeitet worden war. Schon im vierten Jahrhundert sind bei diesem Zusammentreffen verschiedene Methoden der Selbstanalyse festgestellt worden, die wir durchlaufen werden; die Beichtpraxis, die damals schon mehrfach in die Literaturform der Konfessionen übergeführt wurde, ist eine von ihnen. Und in langem, dumpfem und grellem Zug geht dann die Bußqual durch die Geschichte der Selbstbiographie teils als Begleitmotiv, teils als Hauptthema.

Dahinter steht gewiß nicht nur die jüdische Frömmigkeit mit ihrer Angst vor möglichen Verletzungen des Gesetzes, sondern der Orient, dessen Bußpsalmen das unglückliche Bewußtsein der Schuld und Sünde, auch derer, „die ich nicht weiß", zeigen: das dann wie eine Welle beim offensichtlichen Zorn der Götter anschwoll, aus einer Störung im sinnlichen Daseinsgenuß „zur Beruhigung des Herzens" zurückführend.[2]) Die Aussprache des Sündenbewußtseins gehörte im alten Orient der ersten großen Epoche der Verinnerlichung der Religion an, jener monistischen Bewegung, die sich seit dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends fortpflanzte,[3]) in ihrem weiteren Verlauf schon damals zu den Griechen kam, denen das helle Bewußtsein der Persönlichkeit und die Formen, es frei hinzustellen, aufgingen, — und die anderseits innerhalb des semitischen Kulturkreises zu der Individualisierung geführt hat, die in den hebräischen Psalmen einen Ausdruck fand. Hier vollzog sich auf dem Boden der monotheistischen Religion die Loslösung der Bußlyrik von den kultischen Zwecken und Formen, und wie der Einzelmensch eine Eigensphäre des Lebens in der Religiosität erhielt, wurde die große Kunstform geschaffen, die in der sinnlichen Gewalt des Anrufs, dem Angst-

[1]) Diese spezielle Wirkung der Paulusstellen läßt sich in der Autobiographie vom 4. bis ins 17. Jahrh. verfolgen. Schon bei der Entstehung von Augustins Konfessionen spielt Gal. 1, 15 eine Rolle; Patricks Confessio (5. Jahrh.) ist durch Paulus wesentlich bestimmt, Ennodius knüpft an 2. Kor. 11, 30 an, verschiedentlich erscheint dann die Bezugnahme im Mittelalter, z. B. im Buch von den fünf Mannen (Schmidt, Nikolaus von Basel S. 111), in Seuses Selbstbiographie Kap. 54; im 17. Jahrh. z. B. Bunyan, Grace abounding of the chief of Sinners, Vorrede.

[2]) Vgl. H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen. 1885. F. Jeremias, Hymnen und Gebete in der babylon.-assyr. Religion, in Saussayes Lehrbuch der Religgesch. I² S. 198 ff. — Die sogenannten Bußpsalmen „zur Beruhigung des Herzens": Bezold, Die babyl.-assyr. Literatur, Kultur der Gegenw. I 7 S. 46.

3) Vgl. oben S. 32. 36. 86 f.

schrei und Erhörungsjubel der zerknirschten Seele, der sich ausschüttenden Leidenschaft des Gebets den Menschen einsam mit seinem Leid vor das Antlitz des allmächtigen Gottes stellte.

Einzigartig wie diese Form, das Innere auszusprechen, ist auch der Individualisierungsprozeß, aus dem sie stammte: der mit dem Auftreten der großen Propheten begann und kraft ihres Genies nun durch die langen Jahrhunderte hin nicht zur Ruhe kam, ohne sich doch über die eigentümlich religiöse Sphäre zu erweitern. In diesem Prozeß lag der Grund für die Möglichkeit der Berührung mit der hellenistischen Kultur,[1]) und in einer merkwürdigen Weise entsprach der Wille der hebräischen Poesie, der das Ich nur frei werden ließ, damit es Gott anhange, dem in der hellenistischen Welt sich durchsetzenden Zustand des Selbstgefühls, das von dem begrenzten Eigenwesen loszukommen verlangte.[2]) In diesem Verhältnis muß es gegründet gewesen sein, daß die religiöse Lyrik der Psalmisten an der Erneuerung der antiken Selbstbiographie hat mitwirken können. Denn auf einer Aussprache der individuellen Inhaltlichkeit des Seelenlebens beruhte diese Wirkung nicht; es gehört vielmehr zum Stil der Psalmen, daß „in ihnen das Konkrete, nur diesem Einen Geschehene sehr zurücktritt."[3])

Man hat, eine naheliegende Ansicht von dem geschichtlichen Zusammenhang formulierend, Augustins Konfessionen einen großen Bußpsalm genannt.[4]) Das erscheint uns trotz der dreihundert Psalmzitate in diesem Bekenntnisbuch als eine Verkehrung des Sachverhalts. Soll einmal die Entstehung der großen religiösen Selbstbiographie von der israelitischen Literatur aus betrachtet werden, so erscheint gerade die in dieser Poesie vorherrschende Art der Beziehung des Menschen zu Gott als etwas, was zu überwinden war: der Mensch als die Kreatur, die sich in den Schatten des Herrn mit dem Vertrauen flüchtet, das von der Furcht befreit; und die Leistung Augustins besteht dann eben darin, daß er die erschütternden Ausbrüche der Psalmensprache hineinzunehmen wußte in die neue, ihm eigene Form, die als Ganzes vielmehr das Sichfinden der Seele in ihrer Wesensgemeinschaft mit Gott ausdrückte. Es ist eine perverse Vorstellung, wenn man mit dem Eintritt der Psalmen in die europäische Literatur die Entwicklung persönlicher Ausdrucksformen der inneren Erfahrung beginnen läßt, statt die antike Entwicklung, wie wir sie darzustellen suchten, zu Grunde zu legen. Als ein Strom neben andern

[1]) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums III S. 230.
[2]) Vgl. oben S. 523
[3]) Gunkel, Die israel. Literatur, a. a. O. I 7 S. 89; und ders., Ausgewählte Psalmen (1903) S. 44. 227. 241 f. u. a.
[4]) M. Plath, Der Stil von Augustins Bekenntnissen. Protestant. Monatshefte. 1900.

hat sich die religiöse Kraft des Alten Testaments in die antike Gattung der Selbstbetrachtung und Selbstbiographie ergossen, wie die Bibel die europäische Literatur überhaupt genährt hat; gerade in ihrer Stellung zum Alten Testament scheiden sich die Zeiten deutlich, und nur in ganz bestimmten Zeitlagen, zu denen die Spätantike nicht gehört, konnte sich eine individuelle Seelengeschichte geradezu als Durchleben der Bibel, im Ringen um das Verständnis der zusammengebundenen Schriften des Alten und Neuen Testaments darstellen.

Aber jene Einwirkung der großen religiösen Dichtung der Propheten war doch tiefer und anders als etwa die Bildersprache des Hohen Lieds, die von den mittelalterlichen Mystikern mit der Minnedichtung ihrer Zeit zusammen benutzt wurde. Und ein wesentlicher Zusammenhang läßt sich ganz allgemein hinstellen.

Er beruht auf dem tiefen Zug in der prophetischen Religiosität, der die religiöse Verinnerlichung und Individualisierung auf die Art miteinander verband, daß der Mensch sich aus Schmerz und Niederlage zu einem höheren und individuellen Lebensgefühl in Gott aufrang.[1]) Es ist kein allgemeines Bildungsgesetz des religiösen Lebens, daß der Mensch der Not bedarf, um sich zum Göttlichen zu kehren, daß „der Acker der Religion durch Tränen und Blut fruchtbar gemacht"[2]) wird. Und das Gefühl für die Leiden des Daseins geht wohl mit der Erschließung des Inneren zusammen, aber führt nicht notwendig zur Individualisierung: das zeigt die Entwicklung des Buddhismus in Indien, der ganz radikal die Lehre aufstellte, daß das Leiden das Wesen der empirischen Wirklichkeit ist, und für den doch die Idee der Persönlichkeit, wie für alles indische metaphysische Denken, außerhalb des Horizonts blieb. In eigentümlicher Weise ist diese Verbindung in der Geschichte Israels zustande gekommen: es wirkte hier eine andere, erdgebundenere Art des Leidens, die sich nicht zu einem metaphysischen Weltgefühl ausbreitete, sondern gleichsam die materielle, unabgestumpfte, ja durchaus nicht idealisierte Wirklichkeit eines Leidensschicksals zu Gott mitnahm.

Unter den Propheten ist Jeremias — um die Wende des 7. Jahrhunderts — hier die große schöpferische Persönlichkeit. Er stand inmitten der nationalen Katastrophe auf dem Kampfplatz ohne Illusion über die unabwendbare Fremdherrschaft, dem verzweifelten Hoffen der Patrioten auf Jahves Eingreifen zum Trotz, und während er die nationale Existenz verloren gab, ließ er nicht ab von seinem Glauben, sondern fand einen neuen Ausweg, um seines Gottes gewiß zu werden: in das

[1]) Vgl. Gunkel a. a. O. S. 89.
[2]) Gunkel ebenda.

drohende Schicksal der Erniedrigung selber warf er sich hinein, um auf dem Grunde der Not die Zukunftshoffnung einer innerlichen Frömmigkeit in der Gemeinde Jahves zu erbauen; diese Überzeugung verkündete er als die von Gott an ihn ergangene Offenbarung. Und weil er diese innere Geschichte, die ihm als der von Gott gewollte Weg zur Reformation seines Volkes feststand, an seiner eigenen Person als Gegenwart durchlebte — in der Verachtung und Verfolgung, die er als Gotteslästerer und Volksverräter erfuhr, in Anfechtungen und Kämpfen sich loslösend von Nation und Welt zur ausschließlichen Hingabe an den jenseitigen Gott: so mußten ihm seine persönlichen Erlebnisse als etwas Wertvolles zum Bewußtsein kommen, und aus dem prophetischen Selbstgefühl, das sich in der Kraft Gottes der Welt entgegensetzte, ging die Aussprache der Erfahrung Gottes im eigenen Schicksal hervor. „Aus seinem Mittlertum zwischen Jahve und Israel — heißt es bei Wellhausen — entstand, da Israel davon nichts wissen wollte, ein individuelles Verhältnis zwischen seiner Person und Jahve, worin nicht bloß Jahve sich durch ihn dem Volke offenbarte, worin er vielmehr auch selber, in all seiner Menschlichkeit, sich vor Jahve ausschüttete. Sein bewegtes Leben mit Gott machte er nun freilich nicht zum Gegenstand seiner Verkündigung, er legte nur das göttliche Recht vor und drohte mit dem göttlichen Gericht, wie die übrigen Propheten. Aber als ob er doch die Bedeutung der Vorgänge in seinem Innern geahnt hätte, zeichnete er einzelnes davon auf ... Er ist der Vater des wahren Gebetes, in dem die arme Seele zugleich ihr unmenschliches Elend und ihre übermenschliche Zuversicht ausdrückt".[1])

Wohl geht durch diese persönlicheren Stellen in den Aufzeichnungen des Propheten auch noch der alte Ton, der die furchtbare Ferne von aller heiteren Freiheit nur negativ, als Entgegensetzung, bekundet: Zorn und Rache, Vergeltung und Zerstörung! „Laß meine Verfolger zu schanden werden, aber mich laß nicht zu schanden werden! Soll denn Gutes mit Bösem vergolten werden? ... Gedenke wie ich vor Dir stand, um zu ihrem Besten zu reden, um Deinen Grimm von ihnen zu wenden! Darum gib ihre Söhne dem Hunger hin ..."[2]) Aber aus diesem dunkeln Grunde, der das traditionelle Empfinden zeigt, taucht nun in Jeremias das neue Bewußtsein von Gott und der Seele herauf. „Gedenke mein, Jahve, und sieh auf mich und räche mich an meinen Verfolgern! Erkenne, daß ich Schmach um Deinetwillen trage. Gelangten zu mir Deine Worte, begierig faßt' ich sie auf, und Deine Worte waren mir zur Lust und Freude meines

[1]) J. Wellhausen, Die israel.-jüdische Religion. Kultur der Gegenw. I 4 S. 28.
[2]) Jer. XVII 18. XVIII 20 f. u. a.

Herzens ... Ich saß nicht im Kreise der Lachenden und war fröhlich; da Deine Hand mich ergriff, war ich einsam, denn mit Unwillen erfülltest Du mich. Warum soll mein Leiden beständig sein und meine Wunde tödlich? Sie will nicht heilen. Du bist mir wie eine täuschende Quelle, wie Wasser, das nicht bestehet ... Du hast mich überwältigt, Jahve! ich aber werde zum Gelächter alltäglich. Denn so oft ich rede, muß ich Klaggeschrei erheben, Gewalttat und Verderben rufen ... Und dacht' ich: ich will sein nicht mehr erwähnen und nicht mehr reden in seinem Namen, so war es in meinem Herzen wie brennend Feuer, eingeschlossen in meinen Gebeinen, und ich ward müde, es auszuhalten und vermochte es nicht mehr ... Aber Jahve steht mir bei wie ein furchtbarer Held; darum werden meine Verfolger stürzen und nichts vermögen ... Singet Jahve, lobet Jahve! denn er errettete die Seele des Armen aus der Hand der Boshaften."[1])

Die Literaturgattung, die in Israel vornehmlich dem Ausdruck der persönlichen Erfahrung diente, war das Klagelied: aus einem kultischen Krankenlied wurde es zum eigentlichen Träger des religiösen Individualismus in den Psalmen.[2]) Und aus den „Klageliedern Jeremiä", die der römischen Kirche einen Text für die Karwoche gaben, tönt es durch die Selbstbiographie des Mittelalters, bei Abälard, bei Dante und weiter: „Schauet und sehet, ob ein Schmerz meinem Schmerze gleich ist!"

[1]) Jer. XV 15—20. XX 7—13.

[2]) Gunkel a. a. O. S. 89. — Was die andern Arten der Selbstdarstellung anlangt, so sei verwiesen auf das, was über das Buch *Nehemia* ausgeführt wurde — oben S. 46 f. —: das einzige Memoirenwerk, das uns im Alten Testament, wenigstens in größeren Bruchstücken, erhalten ist. Das Buch steht für uns in der israelitischen Literatur isoliert da, da der Fall bei Esra problematisch ist. Die Entstehung dieser Memoiren, die einen sachlich gehaltenen Bericht über die Maßregeln zur Restauration der Priesterherrschaft (Mitte 5. Jahrh.) geben, erklärt sich wohl aus den Traditionen des persischen Hofs, an dem Nehemia ein Würdenträger geworden war. Aber durch die Gesetzesfrömmigkeit des der Kirche dienenden Helden ist das Buch national gefärbt. Das in dieser Memoirengattung gegebene Motiv der Verewigung des Namens und der im Dienste der gnädigen Götter vollbrachten Taten ist dadurch umgewandelt zu einer Beziehung auf den lohnenden und strafenden Richter im Himmel.

Herm. Gunkel, der hervorragende Erforscher der israelitischen Literatur, den wir mehrfach zitierten, ist der Meinung, daß die teilweise Ich-Erzählung im „Prediger" und im Tobit auf eine verbreitete Übung der Tagebuchführung schließen lasse. Dies scheint indes bei der vielartigen Verwendung, die die Ich-Form von alters her fand — s. oben S. 50 ff. — nicht ohne weiteres einleuchtend.

III. TEIL

DIE BLÜTEZEIT DER SELBSTBIOGRAPHIE IM AUSGANG DES ALTERTUMS

Im vierten und fünften Jahrhundert, als der Lebenslauf der alten Völker zu Ende ging, hat die autobiographische Gattung eine Blütezeit erlebt. Langsam aufsteigend, in einer Jahrhunderte langen Geschichte, hatte sie sich von der Bindung an äußere Zwecke und schematisierte Darstellungsformen gelöst: nun wird sie sich ihres Eigenwesens bewußt und tritt als eine selbständige Literaturgattung auf, die ihr eigentümliches Objekt besitzt: die selbsterlebte Wirklichkeit eines Menschendaseins. Und indem sie diese Stellung einnimmt, die ihr nun unverlierbar bleibt, erscheint sie sogleich auf einer höchsten Stufe. Sie empfängt das Bekenntnisbuch eines genialen Mannes, der sich und seine Zeit, die er gestalten half, in großen Zügen darstellt und dauernd wertvolle Wirklichkeiten des menschlichen Lebens zu philosophischem Bewußtsein bringt. So gewinnt die Autobiographie eine Form, mit der sie sich ebenbürtig zu den Gattungen der großen Kunst gesellen kann.

Werke von dauerndem Wert hatte die antike Selbstdarstellung auch vordem aufzuweisen: die Kranzrede des Demosthenes, die Res gestae des Augustus, die Selbstbetrachtungen Marc Aurels; und wer will sagen, was uns an hellenistischen Schriften verloren ist? Aber ihre Bedeutung stammte nicht aus der eigenen Kraft der Autobiographie, neue Inhalte, Selbsterlebtes, das keinem Dritten zugänglich ist, zu Tage zu fördern. Einen ersten Schritt in eigenes Land der Selbstbiographie hatte Kaiser Marcus getan, und die religiöse Erfahrung pflügte, am gründlichsten im Christentum, den Boden um, der die Keime der Seelengeschichte barg; in der hellenistischen Differenzierung hatte sich die autobiographische Gattung über so viele Lebensgebiete ausgebreitet, daß sie aus verschiedenen Wurzeln schien weiter wachsen zu können: nun faßt sie sich wieder zusammen und erhebt sich in der Innerlichkeit zu einer großen Form der Menschendarstellung.

An Augustins persönliche Genialität ist diese Vollendung geknüpft, an die leidenschaftliche Gewalt, mit der er gelebt hat, wie Cardano oder Rousseau aus den Abgründen des Daseins aufsteigend, an die Überlegenheit seines Geistes und schriftstellerischen Vermögens, mit der er sich den Willen seines Lebens philosophisch aufgeklärt hat und ihn darzustellen eine neue Form fand. Er gestaltete die Selbstbiographie aus dem wesentlichen Drange, den religiös-metaphysischen Zusammenhang

des menschlichen Lebens zu erfassen. Und so wurden seine Bekenntnisse nicht nur das künstlerische Werk, das das Unvergängliche in der Existenz eines großen Menschen nacherleben läßt, sondern sie gaben der Autobiographie eine Bedeutung, die über das Persönliche hinausreicht: durch Augustin hat die Darstellung einer Lebensgeschichte die dichterisch-philosophische Würde erhalten, zum Spiegel einer Weltansicht zu dienen, und die von Augustin mitbedingte Entwicklung der Selbstbiographie bei den neueren Völkern hat diesen Zug zum philosophischen Verstehen des gelebten Lebens in die allgemeine Literatur, in den psychologischen Roman vor allem, geleitet.

Diese Entstehung von etwas bedeutsam Neuem in der Selbstbiographie fällt in eine Zeit, in der alle andern Literaturgattungen sich in ausgefahrenen Bahnen bewegten und das sieghafte Christentum längst darin geübt war, den neuen Wein in die alten Schläuche zu gießen. Es ist die Zeit, in der die geistige und physische Produktionskraft der klassischen Völker zur Erschöpfung kommt, den germanischen Barbaren weicht, die Kulturwelt bereit macht, die Bindung im Staate Diokletians und in der Kirche des nicäischen Konzils zu vertragen. Einen eigentümlichen, dem Hellenismus fremden Zauber hat die Literatur dieses Säculums um 400, als nach den verzehrenden Kriegen des dritten Jahrhunderts zum letzten Male in der Spätantike literarisches Leben sich entfaltete: den Reiz der Mischung von erstarrenden und üppig schwellenden, sich auflösenden und umschmelzenden Formen. Die ungleichartigen Kulturinhalte, die der Hellenismus in freier Bewegung belassen hatte, wurden jetzt unter einer Gluthitze, die alle Gegensätze flüssig machte, in die Form übergeführt, in der sie für die neuen Völker erhalten bleiben sollten.

Noch war das Erbe der antiken Literatur unversehrt vorhanden, und die hellenistische Kultur bildete trotz aller Verwahrungen der christlichen Orthodoxie und der dumpfen Flucht der Wüstenheiligen eine gemeinsame Atmosphäre für alle Höherstehenden, wenn auch diese führenden Geister selbst kaum noch geborene Griechen oder Römer waren, sondern vorwiegend von der afrikanischen Küste des Mittelmeeres und dem kleinasiatischen Hinterland herstammten. Wo eine Weltkultur bestand, die von vornherein eine nationale Gliederung nicht als Kraftquelle kannte und auch trotz der Trennung in den römischen Westen und den griechischen Osten damals noch zusammenhielt, ist die Herkunft des Einzelnen, der diese Kultur in sich aufnimmt, nicht so wesentlich, und niemand wird die neue Autobiographie für ein orientalisches Gewächs halten, weil ihre Vertreter und einzelne Züge ihrer Physiognomie aus Provinzen mit besonders starkem orientalischen Einschlag stammen. Ge-

rade die letzte Sammlung und Aneignung klassischer und hellenistischer Literaturformen durch die Schriftsteller und Prediger, die, gleichviel ob Christen, ob Orientalen, Menschen der alten Welt waren, gibt diesem durchaus unklassischen vierten und fünften Jahrhundert den Anspruch, als ein „goldenes Zeitalter“[1]) zu gelten; die christliche Kirche erhielt in diesem Zeitalter ihre große Literatur, mit der sie eine gewisse Kontinuität der antiken Kultur durch das Mittelalter hin herbeigeführt hat.

Die großen literarischen Persönlichkeiten, die sich nunmehr fast ausnahmslos nur unter den Kirchenfürsten finden, haben wesentlich diese geschichtliche Funktion der Vermittlung und Verschmelzung; ihre Größe liegt mehr in der wirksamen Mitteilung, in der sie sich voll ausgeben, als in einer für sich bedeutsamen Originalität der Weltansicht; je gründlicher unsere Kenntnis der hellenistischen Entwicklungen werden wird, um so klarer wird sich ergeben, daß selbst Augustins Gedankenmacht nicht so eigenständig war, wie man anzunehmen gewohnt ist — keineswegs war er „der erste moderne Mensch“, als den man ihn anzusprechen liebt.

Der schöpferische Charakter des geschichtlichen Lebens, der im Hervorbringen von neuen Werten besteht, fehlt gewiß auch dieser Epoche nicht. Das Schaffen vollzog sich vor allem in den sozialen, politischen, rechtlichen Organisationen und in den unpersönlichen Tiefen, in denen die Raumanschauung, die Musik, der Rhythmus der Sprache, Ausdruck und Satzbildung sich wandelten, um schon hie und da verändert durchzubrechen und im ganzen die Kunst des Mittelalters vorzubereiten.[2]) So dicht gefüllt mit Kultur die überreife Zeit war, sie hat doch aus dem bunten Leben keine eigenen Kunstformen zu gestalten vermocht, das Christentum — damals schon kein eindeutiger Begriff mehr — hat überhaupt bei seiner Ausbreitung in der alten Welt nicht die Kraft bewiesen, neue Literaturgattungen zu erzeugen[3]), und selbst Augustin hat es nicht vermocht, sein Tiefstes objektiv, losgelöst vom persönlichen

[1]) Der Ausdruck stammt von Villemain, Tableau de l'éloquence chrétienne (1827); doch bezog ihn der hervorragende Literarhistoriker speziell auf die Literatur der christlichen Kirche, die er als eine originale Schöpfung ansah, da man den Hellenismus damals noch nicht kannte.

[2]) Vgl. A. Riegl, Die spätrömische Kunstindustrie in Österreich-Ungarn. 1900. (Anders Strzygowski). W. Meyer, Fragmenta Burana. 1901. K. Krumbacher, Die griech. Literatur des Mittelalters, Kultur der Gegenwart I 8, S. 259.

[3]) Wohin es führt, wenn man „das Christentum“ in diesen Jahrhunderten isoliert und es in der Spätantike sich jugendlich entwickeln läßt, zeigt K. Krumbacher, der in dem „klassischen Zeitalter“ der christl. Literatur im 4. Jahrh. nicht nur Reichtum und Originalität, sondern auch Frühlingshauch spürt: Kultur der Gegenwart I, 8, a. a. O. S. 255. Richtig urteilt in demselben Bande E. Norden, Die latein. Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter, S. 393.

Erleben voll im Werk an sich herauszustellen. Nur die Selbstbiographie hat eine neue Blüte getrieben.

So hat sich das Verhältnis der Autobiographie zu der allgemeinen Literatur nunmehr gänzlich umgekehrt. Eine Verschiebung in dem Verhältnis der literarischen Gattungen zu einander hat sich vollzogen; sie war in ihrem allmählichen Werden während der voraufliegenden Jahrhunderte als eine zusammengesetzte Bewegung zu beobachten: sie stellt sich jetzt als eine vollendete Tatsache dar. Und hier ist der Punkt zu finden, an dem Augustins Leistung sich in den geschichtlichen Zusammenhang fügt und die unableitbare Steigerung der autobiographischen Gattung durch seine „Bekenntnisse", die zunächst als ein großer Sprung erscheint, sich einem Verständnis erschließt, das über die bloße Beschreibung der Tatsache mit dem Begriff ‚persönliche Schöpfung' hinausreicht. Die neue Stellung der Selbstbiographie ist keine abgesonderte Einzelerscheinung, vielmehr spricht sich in ihr ein veränderter Charakter der Literatur aus: diese fand in dem subjektiv gefaßten Zusammenhang der beobachteten persönlichen Zustände den neu anzubauenden Boden für eine erzählende, nicht bloß epigrammatische oder rhetorisch-erfinderische Prosagattung; Augustins „Bekenntnisse" entsprechen in diesem Sinne dem psychologischen Roman, der mit der verstärkten Inhaltlichkeit und Wertschätzung des subjektiven Geistes in der Prosaliteratur späterer Zeiten dominiert.

In einer solchen literarischen Richtung viel mehr als in einem Individualitätsbewußtsein hat die Selbstbiographie jetzt ihren Grund. Man könnte von dem unvergleichlichen Werk Augustins absehen und behielte doch eine ansehnliche autobiographische Produktion aus diesem Zeitalter, die nicht nur hellenistische Bildungen nachahmt oder Anfänge fortsetzt, sondern auch in einzelnen Schriften und zumal als Gesamterscheinung etwas Neues zeigt. Aus den anderthalb Jahrhunderten seit etwa 360 kennen wir mehr autobiographische Schriften als aus den früheren Epochen der griechischen und römischen Literatur insgesamt, von der politischen Autobiographie abgesehen. Im Unterschied von den früheren Zeiten sind jetzt auch die geistigen Größen, und zwar in verhältnismäßig großer Zahl, an dieser Literatur beteiligt. Es sind ausführliche Selbstbiographien im strengen Verstande, die mehrfach eine dem Stoff angepaßte Form — oder auch Formlosigkeit — haben und zum großen Teil unter sich ungleichartig sind; und diese Ungleichartigkeit erhalten sie nicht so wie im Hellenismus durch die sachliche Differenzierung nach den Lebensgebieten und durch den Anschluß an verschiedene Gattungen der Literatur, sondern sie stehen gemeinsam in einer Sphäre, in der

Sphäre des subjektiven Daseins, das jetzt im Kern oder doch in der Färbung religiös ist. Eben dadurch erhärten sie die Einsicht, daß sich in Augustins „Bekenntnissen" eine emporkommende psychologische Literaturgattung konstituiert hat.

In die sechziger Jahre des vierten Jahrhunderts fällt die merkwürdige, in dem gemischten Stil des Sittenromans abgefaßte, für uns verlorene Selbstbiographie des zum Christentum bekehrten Acilius Severus aus Spanien, deren literarischer Ort durch den barocken Titel: Katastrophe sive peira ebenso wie durch die Mischung von Vers und Prosa gekennzeichnet war und ihrem Autor einen Platz in dem Buch des hl. Hieronymus über die berühmten Männer eingetragen hat.[1]) Um dieselbe Zeit verfaßte der Syrer Ephraim aus Nisibis († 373), der als Theologe und Hymnendichter eine große Stellung in der griechisch-orthodoxen Kirche hatte, eine Reihe von autobiographischen Schriften, die uns unter dem Titel „Konfession oder Selbstanklage" überliefert sind. Von dem letzten bedeutenden Vertreter des reinen Rhetorentums, dem „Heiden" Libanius, bei dem einer der größten christlichen Prediger griechischer Zunge, Johannes Chrysostomus, in die Schule ging, haben wir eine lange Selbstbiographie, ‚Bios oder von der eigenen Tyche' (374); auch sie ist nicht ohne religiösen Einschlag. Sein Freund und Verehrer, Kaiser Julian, Apostata zubenannt (331—363), der seine Politik und sein persönliches Gebaren und Meinen gern imponierend mit der Feder vertrat, ist wohl sicher[2]) nur durch seinen frühen Tod verhindert worden, sein Leben in einer selbständigen Darstellung zusammenzufassen. Dann kündigt sich in Gregor von Nazianz (c. 329—c. 389), dem Poeten unter den Kirchenvätern, die neue Epoche der Selbstbiographie kraftvoll an; seine großen autobiographischen Gedichte aus den siebziger und achtziger Jahren des Jahrhunderts, in Kirchenkämpfen sowohl wie in einsamer Kontemplation entstanden, haben innere Form und Schönheit, und seine subjektive religiöse Lyrik, von metaphysischer Spekulation genährt, steht dem geschichtlichen Teil von Augustins Konfessionen gegenüber als eine andere typische Ausdrucksform der persönlichen Religiosität. Um 400 trat Augustins Werk hervor. Es hat nur im Abendland Epoche gemacht, wie denn die abendländische Kultur allein den Geist Augustins zu ertragen und sich aus ihm zu bereichern vermocht hat. Im Osten ging die Entwicklung auch innerhalb der autobiographischen Gattung auf den antiken Wegen weiter, und gerade weil die Wirkung dieses Genies hier ausgeschaltet ist, erleuchten die weiteren Bildungen aus dieser Zeit, die

[1]) Vgl. oben S. 374. 405 f.
[2]) Vgl. Peter, Die geschichtl. Literatur der Kaiserzeit I S. 307. 377.

noch der Gesamtentwicklung der griechisch-römischen Literatur zugehören, die Notwendigkeit in dem Gang der Dinge.

Neben Gregor erscheint in der griechischen Kirche der neuplatonisch-christliche Bischof Synesius von Kyrene; auch er formte aus der metaphysischen Spekulation heraus persönliche religiöse Dichtung, und er hat in einer besonderen Schrift: ‚Dio oder vom eigenen Bios' seine philosophische Lebensführung geschildert (um 406). Und daß die Macht- und Glaubenskämpfe der Kirche nicht nur bei Gregor einen leidenschaftlichen subjektiven Widerhall weckten, bekundet der Titel ‚tragoedia', unter dem Nestorius, der syrische Mönch und zeitweilige Patriarch von Konstantinopel (428—431), der der nestorianischen „Häresie" — oder vielmehr den nestorianischen Kirchen des Ostens — den Namen gegeben hat, seine Leidensgeschichte erzählt hat: eine autobiographische Schrift, die uns ebenso wie die des Acilius verloren ist.[1])

Aber auch in der lateinischen Christenheit waren Augustins Bekenntnisse nicht das Ende der antiken Entwicklung; neben direkten Nachahmungen dieses Werkes sind im fünften Jahrhundert, in Südgallien und Irland, noch eigenartige Selbstbiographien abgefaßt worden, unter ihnen die C o n f e s s i o des Patrick, des „Apostels" von Irland (c. 389—461). Anderseits erhielt sich auch die hellenistische Tradition der ‚Schriftsteller-Autobiographie', die wir verfolgt haben, besonders in Gedichtsammlungen. Augustin selbst hat auch innerhalb dieses literarischen Bezirks noch am Abend seines Lebens etwas Neues hervorgebracht: in den ‚Retraktationen' (427), wie er die kritische Übersicht seiner Schriften nannte. Und schließlich faßt sich der griechisch-römische Geist noch in einer letzten großen Erscheinung der Selbstdarstellung zusammen, dem ‚Trost der Philosophie', wie Boethius sein Lebensbuch nannte (524).

Zu dem Bilde fügt sich die lebhafte Pflege der Biographie in den zahlreichen Leichenpredigten der Kirchenväter und in den Mönchsbiographien, die Athanasius mit seinem Leben des Antonius einführte; auch hier erhielt sich noch Leben in der sonstigen Dürftigkeit und unter den Schauern der Völkerwanderung, die dem Hinfälligen ein Ende bereitete; im sechsten Jahrhundert sind die Taten und Wunder eines Heiligen namens Severin von einem seiner jüngeren Genossen aus persönlicher Berührung und Kundschaft in der herkömmlichen Form so natürlich und frisch erzählt worden, daß man diesen Engel der Barmherzigkeit unter den wilden germanischen Eroberern leibhaftig vor sich sieht.[2])

[1]) Über die ‚liber tragoediae' genannte Schrift des Nestorius vgl. Nestoriana ed. Fr. Loofs. Halle 1905. S. 18f. 87f. 181f. 203ff.

[2]) Eugippius, vita Severini (511).

Ein Zeugnis für die Schätzung, die der persönliche Charakter literarischer Werke in der gebildeten Gesellschaft, gleichviel ob heidnisch oder christlich, fand, gibt uns eine in Versen abgefaßte Reisebeschreibung aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, die von einem römischen Aristokraten, Rutilius Claudius Namatianus, stammt.[1]) Rutilius war in seiner Jugend aus Gallien, wo die begüterte Familie ihren Landsitz hatte, nach Rom gegangen, um Jurisprudenz zu studieren, und hatte es in der politischen Karriere bis zum Präfekten der Hauptstadt gebracht (414), ein Amt, das auch schon sein Vater innegehabt hatte. Bald darauf (416) ging er nach Gallien zurück, um für seine Besitzungen zu sorgen, die durch die Invasion der Goten schwer gelitten hatten, und, wie er hinzufügt, sein Leben in Ruhe auf der väterlichen Scholle zuzubringen.[2]) Diese seine Heimreise zur See und über Land hat er in Versen geschildert, mit dem Abschied von Rom und seinen römischen Freunden beginnend; ein feingebildeter Dilettant, benutzte er die literarische Form, für die Horaz sowohl wie Ovid ein Vorbild gegeben hatten, um sich über Dinge, die ihm am Herzen lagen, auszusprechen. Von dem langen Poem ist uns durch einen Zufall der größere Teil, über 700 Verse, erhalten. Wir haben hier einen Weltmann vor uns, der sich noch ganz als antiker Mensch, als Römer alten Schlages fühlt. Aber Rutilius gibt nicht nur Anekdoten von der Reise, Kuriositäten und Legenden, sondern Stimmungen, Affekte, Betrachtungen, Eindrücke, die eine geschichtliche Stätte, ein durch persönliche Erinnerungen oder befreundete Menschen geweihter Ort ihm weckt, bei landschaftlichen Schönheiten zuweilen nur andeutend, impressionistisch. Der unbefangene Leser möchte meinen, daß wir hier ein echtes Gelegenheitsgedicht haben, in dem die Gefühle und Betrachtungen aus den Erlebnissen hervorgehen. Rutilius erzählt z. B. von einem seiner Bekannten aus der römischen Aristokratie, der sich, der asketischen Zeitströmung folgend, von der Welt abkehrte, und die Klage über diese Torheit führt ihn zu einem Ausfall gegen die Mönche. Einen ebenso heftigen Ausfall macht er gegen die Juden, bei Gelegenheit eines Reise-Erlebnisses zu Faleria, wo ein jüdischr Fischerei-Pächter sich ihm gegenüber höchst ungastlich benahm.[3]) Der moderne französische Herausgeber des lateinischen Gedichtes bezeichnet es denn auch geradezu als ein poetisches Tagebuch. Der Zug zur persönlichen Dichtung scheint nur infolge der rhetorischen Gewohnheit der Deklamation sich

[1]) De itere suo oder Iter Gallicum (der Titel steht nicht fest), Ausgabe von Vessereau (mit französ. Übersetzung), 1904.
[2]) ibid. I, 19—34; 161: patriis vitam componere terris.
[3]) ibid. I, 440—452 und 517—526; 383—398.

nicht frei entfalten zu können. Aber die klassischen Philologen sind dem Dichter auf die Spur gekommen und haben den konventionellen Charakter seiner Betrachtungen und Affekte nachgewiesen, wie er z. B. jene Ausfälle sich aus Büchern geholt hat.[1]) Um so charakteristischer ist es für den Mann wie für die Zeit, daß er dem konventionellen Gehalt den Reiz der persönlichen Stimmung zu geben suchte.[2])

Die Idee eines poetischen Tagebuches lag in der Tat dieser Zeit nicht fern. Bei Libanius werden wir sehen, daß die anmutig und würdevoll komponierte, aber im Kleinpersönlichen versponnene Selbstbiographie dieses Redevirtuosen so verläuft, daß sie am Ende wie ein Tagebuch aussieht. Das war wohl nur ein ungewolltes Versagen der rhetorischen Kunstform. Aber in einer der nachaugustinischen religiösen Schriften erscheint ‚Ephemeris' in dem Titel einer Selbstbiographie: „Dankgedicht an Gott nach dem Text meines Tagebuchs",[3]) und der Autor, wiederum ein Grundherr aus Südgallien, der, obwohl Christ, in den klassischen Überlieferungen erzogen war und nichts Originales an sich hatte, faßt die autobiographischen Ruhmesschriften der großen Männer der Vorzeit mit der Bezeichnung ‚Ephemeris ihrer Taten' zusammen.[4]) Und wir können noch sehen, was man von einem Tagebuch erwarten mochte: ein distinguierter Geist, der auf der Höhe der Zeit war, jener Neuplatoniker Synesius, hat sich darüber geäußert.

Er kam dazu in einem Zusammenhange, der uns seltsam anmutet, aber für die ganze Strömung, die wir hier verfolgen, charakteristisch ist, nämlich in einer Abhandlung über den Traum. Ihm ergab sich die Forderung der täglichen Selbstbeobachtung zunächst im Interesse der Wahrsagekunst, die ähnlich wie die Astrologie als eine praktisch wichtige Wissenschaft, die die menschlichen Charaktere unterscheiden muß, an der Individualisierung mitgewirkt hat. Die Träume gelten ihm als

[1]) H. Schenkl, Rheinisches Museum LXVI (1911), 393—416. Vgl. Vollmer, über Rutilius in Pauly-Wissowa (1914), Sp. 1251f.

[2]) Vergleichbar ist die sog. Peregrinatio Silviae (Corpus Script. eccles. t. 39), eine in Briefform abgefaßte Beschreibung einer Reise nach dem heiligen Lande, die wahrscheinlich von der spanischen Äbtissin Aetheria abgefaßt ist (385) und sich aus der üblichen Dürre und kompilatorischen Art der Pilgerberichte heraushebt: die Verfasserin gibt zuweilen anschauliche Schilderungen — etwa von der Besteigung des Sinai —, sagt auch wohl einmal, daß sie einen Weg schön und sich selbst neugierig findet (ut sum satis curiosa).

[3]) Paulini Pellaei ‚Eucharisticos Deo sub ephemeridis meae textu' (daß ‚sub' hier nicht räumlich zu verstehen ist, geht aus der Autob. selbst — siehe unten Kap. IV — hervor). Wenn Paulinus — was aber unwahrscheinlich ist: cf. die unten Kap. IV angeführte Literatur — ein Enkel des Ausonius war, von dem es eine Gedichtsammlung ‚Ephemeris' gab, so wäre der Titel leichter erklärt.

[4]) ib. praefatio: ephemeris gestorum suorum.

ein vorzügliches Mittel der Divination, wie das in der herrschenden Ansicht von dem beseelten Weltzusammenhang begründet war; für die Träume aber, so erklärt er, gibt es nicht wie für die Erscheinungen der äußeren Natur eine generelle Wissenschaft, die den Zusammenhang bestimmter Phänomene mit bestimmten nachfolgenden Ereignissen für alle Menschen gleichermaßen feststellen könnte, um daraus allgemeine Regeln der Traumdeutung abzuleiten, denn die psychische Beschaffenheit der Menschen ist infolge der Verstrickung des gleichförmigen Seelenwesens in die Sinnlichkeit individuell verschieden: es ist eine naturbedingte Mannigfaltigkeit, die durch den verschieden tiefen Fall der Seelen erklärt wird, aber zugleich eine moralische Individuation, sofern die Reinheit der Seele und damit ihr Rang in der Stufenordnung der Geister-Regionen des Kosmos durch einen tugendhaften entsinnlichenden Lebenswandel mehr oder minder weit hergestellt werden kann. Diese individuelle Verfassung einer Seele prägt sich in den Träumen aus, wo die Phantasie sich frei von den Einflüssen der Außenwelt bewegt. Daher soll jeder seine eigenen Erfahrungen sammeln und „sich selbst zum Objekt der Kunstübung machen", um auf Grund der Beobachtung von Regelmäßigkeiten seine Träume deuten zu können: „Man soll außer den sogenannten Ephemeriden ‚Epinyktiden' führen, wie ich sie nenne; dann hat jeder Hypomnemata über seine Art zu sein in dem einen und in dem andern Leben".

Dieser Einfall reizt nun den Schriftsteller zu einer allgemeinen Würdigung solcher Tagebücher, und dabei wird sichtbar, wie die im Hellenismus an den Weltschicksalen großgezogene Geistigkeit nunmehr mit den subjektiven Dingen spielt. „Für einen kultivierten Geist wäre es ein Vergnügen, ἀστεία τις ψυχαγωγία, sich selber mit einer Geschichte zu bedenken, die einen beim Wachen und beim Schlafen begleitet". Die Träume sind ein besonders dankbarer Stoff für eine Aufzeichnung wegen der Leidenschaften, die sich in ihnen ausleben, und wegen der Abenteuer, die uns im Schlaf bis in den Himmel führen; an dem wunderbaren Gewirr dieser Phantasiegebilde kann man sich in der Kunst des Erzählens üben, und es ist „nichts Geringes, eine merkwürdige Regung der eigenen Seele auf einen andern zu übertragen". Jeder, der in behaglicher Muße lebt, sollte sich auf die Abfassung von Nacht- und Tagebüchern verlegen. Wer sie schriftstellerisch zu formen versteht, wird nicht nur die gehaltlos gewordene Redekunst auf einen neuen Gipfel führen, sondern „sich selbst genießen" und mit all seinen Freuden und Leiden bei der

Nachwelt fortleben, wie das Archilochus und Alkäus durch ihre Lieder erreicht haben. „Wer also nach dauerndem Gedächtnis bei den Menschen verlangt und sich bewußt ist, daß er etwas Unsterbliches in der Schrift hervorzubringen vermag, der beschreite zuversichtlich den von mir gegen alles Herkommen gewiesenen Weg der Aufzeichnungen und vertraue sein Ich der Zeit an."[1])

Der Weg war nicht so unerhört, wie Synesius es hinstellt. Er selbst, der sich, wo das wirkliche Leben ihn forderte, als ein männlicher, tatkräftiger Charakter erwiesen hat,[2]) war, wie schon erwähnt wurde, zu der sonderbar sensationellen Wendung der Tagebuchidee wohl sicher literarisch angeregt worden, nämlich durch die Lektüre der ‚heiligen Reden' des Aristides.[3]) In ganz trivialer Weise ist damals innerhalb des lateinischen Durchschnitts-Rhetorentums versucht worden, mit Hilfe des Tagebuchs literarische Wirkungen zu erzielen, und der Stand der Literatur war derart, daß selbst einer der nichtssagendsten und gewandtesten Rhetoren der Zeit, Ausonius (c. 310—395) auf diesem oder einem ähnlichen Weg über die leeren Spielereien hinauskam, in denen sich die große Masse seiner poetischen Produktion erschöpft. Eins seiner Gedichtbücher trägt geradezu den Titel ‚Ephemeris' mit dem erläuternden Zusatz: ‚Tagewerk'. Es beginnt mit sapphischen Strophen, in denen der Autor vom Bett aus den Leibsklaven weckt, und läuft in immer andern Versmaßen weiter, wie er sich anzieht und sich wäscht, hundert Hexameter lang betet und, nachdem „genug zu Gott gebetet ist", den Ausgehrock verlangt, zum Frühstück einlädt, dem Koch das Menu diktiert usf. In einer anderen Gedichtreihe schildert dieser Verseschreiber, der auch das autobiographische Anfangsgedicht nicht vergessen hat, seine vielen Anverwandten, 30 an Zahl, jeden für sich, und dazu dann in ähnlicher Aufreihung seine

[1]) Synesius περὶ ἐνυπνίων 6. 11—13. Migne Patrol. Graeca Bd. 66 S. 1300f. u. 1313 bis 1320.

[2]) Vgl. v. Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios. Sitzungsber. Berl. Akad. d. Wiss. 1907, bes. S. 287f.

[3]) Vgl. oben S. 518. Synesius erwähnt die Schrift des Aristides nicht, sondern nur die — anläßlich der ‚heiligen Reden' geschriebenen — Sätze Philostrats über den Wert der Tagebuchführung für die Übung in der Kunst des Schönredens. Aber die Schilderung, die er von dem Traumwirrsal gibt, paßt genau auf die Selbstzeugnisse des Aristides, während Synesius wohl zu gesund war, um so zu träumen; und Synesius war, wie er selbst das in seinem Bios beschrieben hat — siehe unten Kap. I S. 611 —, ein so virtuoser Anempfinder, daß er im Stil eines Autors, den er eben las, weiterproduzierte. Gerade dieses rezeptive ästhetische Verhalten ermöglichte es ihm, die Bedeutung solcher zweideutigen Phänomene bewußt zu machen und allgemein auszusprechen.

Lehrer und Kollegen, die Professoren der Hochschule von Bordeaux, seiner Vaterstadt.[1])

Aber auch das Originale an jenen Aufstellungen des Synesius, die Idee, durch das intime Tagebuch die Literatur zu regenerieren, dürfte nur etwas Zeitgemäßes gewesen sein. Irren wir nicht, so zeugt der Sprachgebrauch von einer verbreiteten Wertschätzung seltsamer subjektiver Zustände als solcher, gleichviel welches ihr Inhalt sein mochte. Sinn und Ausdruck für das Geheimnisvolle, schon längst aus den Mysterien in die allgemeine philosophische und religiöse Sprache gedrungen,[2]) lösen sich jetzt von der ausschließlichen Beziehung auf göttliche Dinge, und nicht nur die Neuplatoniker und Augustin, sondern auch ganz kleine Geister, die nicht viel „Heimliches" in der Seele haben, reden gern von den ‚recondita cordis.'[3]) Etwas Analoges werden wir in der Autobiographie des Libanius finden. Dieser gelehrte Rhetor konnte seine irrationalen Spitzengefühle — etwa die Zärtlichkeit für ein besonders feines Exemplar des Thukydides — gegen die Empfindungen der ungebildeten Menge ausspielen, wie man von Heraklit und Plato her vom Gelächter der Unverständigen über die verborgenen Tiefen sprach, denen der Philosoph nachgräbt.

Wo man die „Mysterien des Herzens" mitteilen wollte, mußte die Glaubwürdigkeit einer Selbstbiographie zu einem psychologischen Problem werden. Augustin hat diese neue Frage für seine Bekenntnisse gestellt, die er „dem Menschengeschlecht" darbrachte. „Woher wissen sie, wenn sie mich selbst über mich selbst hören, daß ich die Wahrheit sage, da doch kein Mensch weiß, was des Menschen ist als der Geist des Menschen in ihm?" Er antwortet: „Aber weil die Liebe alles glaubt, so die Menschen eins werden, die sie verkettet, so will auch ich Dir, o Herr, also beichten, daß es die Menschen hören, denen ich nicht beweisen kann, daß

[1]) Ausonii opera rec. Peiper. Die Autobiographie als Praefatio mit den üblichen, nur nicht auch bündigen Daten der Selbstvorstellung. (‚Ausonius lectori salutem'. 20 Distichen), um 381. Parentalia. Commemoratio Professorum Burdigalensium. Ephemeris id est totius diei negotium (nur Anfang und Schluß sind erhalten.)

[2]) Vgl. H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita. Forschungen z. christl. Lit.-Gesch. I 2 (1900) S. 94. 108ff.; dort auch weitere Literatur.

[3]) Das wird im folgenden mehrfach auffallen. Bezeichnend, weil spät (um 460) und unbedeutend und nicht spezifisch christlich, ist Paulinus Pellaeus, der in seinem Eucharisticos vor der Erzählung äußerer Schicksale erklärt: in lucem proferre recondita corde (V. 263) und am Anfang seiner Lebensgeschichte umständlich sagt (V. 17ff.): Sit mihi fas igitur ..... pandere grates — quas equidem et clausas scimus tibi corde patere — ultro sed abrumpens tacitae penetralia mentis — fontem exudantis voti vox conscia prodit.

ich die Wahrheit beichten mag; aber es glauben mir, deren Ohr die Liebe mir öffnet."[1]) —

Das also ist der wahre Sachverhalt: die antike Literatur hat nicht, wie man anzunehmen gewohnt ist, mit einem vollen Verfall geendet, während auf den Ruinen eine christliche Kunst erblühte, sondern eine neue Art von Literatur kam herauf, und dieser Vorgang war ganz allgemein in dem Entwicklungsgang des antiken Geisteslebens begründet, wenn auch die wirkliche Gestaltung aus echtem und dauerndem Gehalt nur den christlichen Menschen erreichbar war. Aber was bedeutet nun diese veränderte Richtung am Ende eines unvergleichlich langen Zeitraums des mannigfaltigsten gegenständlichen Schaffens? Gehört sie selber zu den Symptomen des Verfalls der Kultur, von deren Greisenhaftigkeit die Menschen schon zu reden gewohnt waren, senuisse jam mundum[2]) — so daß die Wendung in die Subjektivität der Notanker einer untergehenden Welt wäre? Oder lag eine positive Kraft darin und war die Erneuerung der Selbstbiographie ein wesentliches Moment des Fortrückens in einer nie stille stehenden geistigen Entwicklung?

In der alten Welt fiel die Stufe des Innendaseins mit dem Untergang zusammen; aber wieweit dieser Zusammenhang etwas bloß Tatsächliches und Singuläres war und wieweit er auf einer inneren Notwendigkeit beruht, bleibt eine offene Frage. Denn die positive Macht äußerer geschichtlicher Bedingungen wirkte wesentlich mit, als der Lebensfaden der Völker, die die antike Kultur hervorgebracht und getragen hatten, zerschnitten wurde: die Völker hatten kein Blut mehr, und ihr Verfall war nicht bloß ein naturhaftes Abblühen, das wir als gemeinsames Schicksal der Menschen und Völker hinnehmen müßten; vielmehr können wir für dieses Ableben konkrete Bedingungen aufzeigen, und man hat die Ursachen zusammengepackt, die in Bürgerkriegen, Proskriptionen, Seuchen und in anderen Formen einer schon seit Jahrhunderten fortgehenden Auszehrung die ‚Entvölkerung des Reichs' und die „Ausrottung der Besten" bewirkten, so daß die germanischen Barbaren nicht mehr von dem antiken Volkstum aufgesogen wurden.[3])

So bleibt schon bei den biologischen Grundlagen, deren Wirkungen uns durchsichtig sind, ein unauflöslicher Rest von bloßer Faktizität zurück. Und wenn wir uns dann zu den höchsten religiösen Kräften wenden, so finden wir uns hier wiederum vor einem Rätsel angesichts des neuen

[1]) Aug. Conf. X 3, 3. cf. II, 3, 5.

[2]) Cyprian von Karthago (c. 200—258) in seiner Schrift Ad Donatum (De Gratia Dei), auf die wir wegen ihrer autobiographischen Einleitung zu sprechen kamen.

[3]) Vgl. O. Seeck, Gesch. des Untergangs der alten Welt. Bd. I.

Lebens, das Jesus in die Welt brachte. Begreifen können wir, daß eine Kultur, die nicht kraft der Verbindung selbständiger Nationalitäten in beweglicher Gliederung aufgebaut war, und die in ihrer umspannenden Ganzheit an die Massensklaverei gebunden war, mit ihrem großen Stil so losgelöst dastand, daß die Organisation des Geisteslebens erst von Grund aus umgebildet werden mußte, ehe die Antike wieder voll ins Leben wirken konnte. Und doch verdanken die neueren Völker die Möglichkeit der andersartigen Einheitsbildung ihrer sittlich-religiösen Kultur gerade dem Altertum — die Christenheit mit eingeschlossen —, das gemeinsame Grundlagen geschaffen hat, auf denen sich nun die mannigfachen nationalen Wirklichkeiten in freier Bewegung selbständig erheben konnten, ohne auseinanderzufallen; und wenn es immer, als eine Naturtatsache, dunkel bleibt, daß der nationalen Produktion ein zeitliches Ziel gesetzt ist, so ist doch in dieser Gesamtentwicklung, zu der die antiken und neueren Völker verbunden sind, eine übergreifende Wirklichkeit gegeben, in der die echten Werte im furchtbaren Wandel ihrer Schöpfer und Träger erhalten bleiben. Gerade im Ausgang des Altertums, mit dem zugleich die mittelalterlichen Entwickelungen beginnen, tut sich dieser universale Zusammenhang auf: aus ihm muß die geschichtliche Konstellation begreifbar werden, unter der sich der Rückgang ins Subjekt vollzog.

Wohl fiel dieses subjektive Verhalten in eine Epoche der Auflösung, und die autobiographischen Werke tragen die Merkmale davon verschiedentlich an sich. Nichts Einfaches ist in ihnen: wenn hie und da ein geringerer Autor einfach zu schreiben scheint, so ist das, mit antiken Augen angesehen, eine Aufgelöstheit der Form, und gerade das Lebendigste erscheint mit Raffinement und Dekadenz versetzt; auch Augustins Konfessionen haben keine reine, helle Schönheit: ist doch durch diese Selbstbiographie die Gewaltsamkeit des Aufrührens persönlicher Affekte, die als gültig für alle gedacht sind, und die rückhaltlos demütig sich preisgebende Bekenntnisrichtung in die europäische Literatur eingeführt worden. Aber diese Tatsache, daß der Durchbruch der Subjektivität mit Erscheinungen des Verfalls gepaart war, erlaubt noch keinen Schluß auf die innere Beziehung der beiden Vorgänge. Denn so ungemessen der Abstand zwischen einem Libanius und Augustin ist, die sich damals in der Pflege der Selbstbiographie, die noch nichts Vulgäres war, zusammenfanden, so verschiedenartig ist die Subjektivität dieser Zeit. Bei dem Rhetor erscheint sie als die bloße egoistische Engigkeit des kleinmenschlichen Lebenshorizontes, und hier wird man gewiß in der greisenhaften Erstarrung der rhetorischen Kunst eine zureichende Erklärung finden. Aber innerhalb des christlichen Lebenskreises hat die bewegende Kraft

der neuen Bildungen, die Wendung nach innen, Werte erzeugt, die sich als echt und fruchtbar bewährt haben, sowohl in Gestalt eines dauernden Literaturwerkes als durch die Fortarbeit am menschlichen Selbstbewußtsein; hier gehört die Veränderung der Literatur dem universalgeschichtlichen Zusammenhange an, für diesen aber haben die Begriffe Alter, Tod, Verfall keine Geltung, und in dem Gang der Geistesentwicklung selber müssen die zeitlichen Schranken der neuen Selbstauffassung so gut wie ihre positive Bedeutung begründet sein.

Wir haben gesehen, wie schwer und allmählich nur, fremdartig bis zu völliger Umwälzung, das selbständige Innenleben sich im Altertum hat aufringen können und welche Macht einer objektiven Wirklichkeitsansicht, die auch das Geistige nach außen in den Kosmos setzte, diesem Prozeß entgegenstand. Diese Macht war auch jetzt noch nicht völlig gebrochen, und wie nun doch die innere Wirklichkeit im Lebensbewußtsein der Menschen endlich zur Herrschaft gelangte, war diese unsichtbare Wirklichkeit für die sie erlebenden Individuen eingebettet in die religiöse Vorstellung von einer jenseitigen Welt. Das grundlegende Verhältnis des Menschen zu der Welt, in die er hineingeboren ist, der physischen wie der geistigen, reduzierte sich auf die einzig wesentliche Beziehung der Seele zu dem jenseitigen Gott. Als sichtbarstes Zeichen dieser Richtung aufs Jenseits hielt das Mönchtum seinen Einzug in die griechisch-römische Welt.

Wir möchten diese Umwälzung des Lebensgefühls nicht rein negativ einschätzen. Es ist etwas Großes im Menschen, daß er sich der Welt zu entreißen vermag. Auf dieser menschlichen Möglichkeit beruht die Existenz des Philosophen, der in dem Leben über ihm steht — das Ideal Platos und Heraklits, das durch die Stoa zu einer allgemein zugänglichen Lebensform des ‚freien Menschen' gemacht worden war. In diesem Sinne war Marc Aurel, bei dem wir die religiöse Wendung studieren konnten, ein Philosoph. Aber eben diese Freiheit haben die führenden Geister unter den Christen nicht mehr: es sei denn, daß sie christliche Platoniker waren und blieben. Auch hier möchten wir das Positive nicht übersehen. Die Energie der Verinnerlichung, die nun einmal ganz von der Welt sich abschließt, nichts mehr sehen will als Gott und die Seele, hat das Selbstbewußtsein gleichsam methodisch isoliert und dadurch die Selbsterkenntnis, ja das Innenleben selber tiefer angelegt. Aber zugleich lag in der Ausschließlichkeit des religiösen Verhaltens zum Unsichtbaren recht eigentlich das Verengende: die Innerlichkeit trat nicht als klare, freie, selbstbewußte Kraft auf, die ihrer froh würde als Persönlichkeit, sondern sie bedurfte, um überhaupt auf die irdische Welt wirken zu können, eines

äußeren Haltes, den die hierarchische Verkörperung des Reichs, das nicht von dieser Welt ist, gab. Bei Augustin hat diese Unständigkeit des Innenlebens, das bei all seinem Reichtum nicht in sich zu ruhen vermag, sondern sich selber festgelegt besitzen will in Dogma, Autorität, Kirche, sie hat etwas Erschütterndes, wenn man miterlebt, wie er, ein so höchst willenskräftiger Mensch, sich selber nach einer freieren Jugendzeit so hat binden müssen. Und doch mußte das Gebiet des Unsichtbaren einmal ganz für sich durchwandert werden, um in den Besitz des Menschen zu gelangen, und auf den Wegen ins Jenseits, auf denen sie sich zu verlieren schien, ging die Persönlichkeit einer neuen und volleren Gestaltung entgegen. In der griechisch-römischen Welt ist die Vertiefung des Menschen in sich selbst erst auf einer späteren Stufe möglich gewesen, aber die jugendstarken „barbarischen" Völker, denen die religiöse Verinnerlichung nun durch das antike Erbe als eine Aufgabe gesetzt war, vermochten diese Arbeit zu vollbringen, ohne sich darin zu erschöpfen.

So war die Epoche des Untergangs zugleich eine Zeit neuer Entscheidungen. Und in diesen Vorgängen ist es wesentlich begründet, daß die Selbstbiographie nunmehr eine führende Stellung in der Literatur erhielt. Während die bildende Kunst der Spätantike, in der ein Stilwandel von ähnlicher Bedeutung, eine „zunehmende Entstofflichung und Verräumlichung der Figur", nachweisbar scheint, uns gerade durch dies Eindringen einer flackernden Lebendigkeit in die harmonische Schönheit der antiken Formen fremd anmutet und für unser Empfinden häßlich ist,[1]) bewährt die Literatur jetzt ihren Vorzug in dem Vermögen, die komplizierten seelischen Vorgänge in ihrem Verlauf allgemein verständlich vorzuführen. Einzelne hervorragende Literaturwerke, in deren Stil das Lebensgefühl objektiviert ist, rücken jetzt in den Mittelpunkt unserer Geschichte. Und wenn sich Gregor von Nazianz überlebter und künstlich gewordener Formen bediente, um ihnen neue Weisen zu entlocken, so hat Augustins Schöpfung volle Originalität. Zu ihrem Verständnis soll die Darstellung hinführen: wie Augustins Größe mit den zeitgenössischen Richtungen verbunden ist und wie sie sich aus ihnen heraushebt.

[1]) Vgl. die tiefen Analysen von A. Riegl, die spätrömische Kunstindustrie in Österreich-Ungarn.

ERSTES KAPITEL

DIE ALLGEMEINEN RICHTUNGEN DER SELBST-BIOGRAPHIE

Die autobiographische Literatur, die seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erschien, ist uns nicht vollständig bekannt; auch in dieser Epoche sind die Formen, in denen sich die Selbstdarstellung bewegte, mannigfaltiger gewesen als sie uns noch zur Anschauung kommen. Trotzdem ist das Bild, das die autobiographischen Schriften bieten, noch merkwürdig bunt. Wir sahen schon, daß die Mannigfaltigkeit in dieser Zeit einen anderen Grund hatte als im Hellenismus, wo die Autobiographie sich zum erstenmal verschiedener Funktionen bemächtigte. Der Unterschied tritt klar hervor, sobald man für die einzelnen Werke nach analogen Erscheinungen in anderen Lagen der Geistesentwicklung sucht: hier bietet sich nicht eine bestimmte Stufe zum Vergleich dar, sondern ganz verschiedene Zeiten scheinen zusammenzukommen. Bald glaubt man mit einem Mönch oder einem Feudalherrn des Mittelalters zu verkehren, bald sieht man einen Späthumanisten vor sich, bald hört man Töne romantischer Lyrik, und Augustins Werk entspricht in der Richtung auf philosophische Ergründung des Lebensganzen dem Typus der neueren Selbstbiographie seit Rousseau.

1.

Vor siebenhundert Jahren hatte Isokrates die Autobiographie als einen Vorwurf für seine Kunstprosa entdeckt. Nun eröffnet Libanius, der letzte hervorragende Rhetor, der kein Kanzelredner war, die Reihe der uns erhaltenen Selbstbiographien dieser späten Blütezeit. Es war gewiß eine Sensation nicht nur für seine sensationslüsterne Vaterstadt Antiochia, in der Libanius nun schon seit zwanzig Jahren, seit seinem Abgang aus der Reichshauptstadt Konstantinopel, mit seinen Prunkreden bei großen Ereignissen und seinem Unterricht in der alles leistenden formalen Bildung, aber auch mit mutiger Fürsprache für unschuldig Verurteilte bei der Obrigkeit wirkte, als Anno 374 der weltberühmte greise Virtuos mit

einer Deklamation über sein Leben[1]) hervortrat. Man bekam das persönlichste Detail aus der Lebensgeschichte und dazu den Genuß einer ausgesuchten Redekunst.

Die rhetorische Auffassung der Selbstbiographie ist hier noch einmal ganz da. Die Worte sind die Hauptsache: eine durch anstrengendes Studium der Klassiker erlesene attische Sprache, die wie bei dem Vorgänger von Libanius, Aristides von Smyrna, seltsam, häßlich mit dem Inhalt kontrastiert. Die äußere Form ist die öffentliche Rede; sie wird von Libanius so durchgeführt, daß man glauben muß, er habe das Publikum, das ihn kennt und zum Teil von Jugend her kennt, vor sich sitzen.[2]) Eine solche Rede verlangte ein allgemeines Thema, und wie Aristides die Verdienste seines Heilands Asklepius an seiner Person verherrlicht hatte, handelt Libanius, nur mit abstrakterer Wendung, über „seine eigene Tyche".

Diese Themastellung hat literarische Vorbilder, wie ehedem die Form der Selbstbiographie von Vorbildern abhängig war; es gab in der hellenistischen Zeit Deklamationen und Essays über die Tyche,[3]) die in einer mit den biographischen Glücks- und Unglücksbilanzen der späteren Humanisten[4]) vergleichbaren Weise das vernunftlose Spiel dieses Dämons oder, gegen die Ansicht von seiner Blindheit und Willkür sich wendend, den Sinn der Vorsehung darlegten und die Thesen durch geschichtliche Beispiele belegten. Und in der hellenistischen Autobiographie haben wir die persönliche Göttin Tyche schon von verschiedenen Seiten erblickt, vieldeutig wie die Auffassung von Zufall, Schicksal, Glück ist. Bei Libanius drückt sich in der religiös gefärbten Vorstellung seiner Tyche die gewöhnlichste subjektive Lebensdeutung aus: Lust und Leid in immer neuer Ablösung, das ist das Leben; ob es des Glücks oder Unglücks mehr gegeben habe, ob es nicht gut gewesen sei, daß es gerade so kam und nicht anders, das ist die Frage; unberechenbar wie er ist, ist der Gang unseres Lebens das „Werk der Götter" —ein unbestimmter Ursachbegriff —, auch wohl von einzelnen benannten Göttern und „von ihr, unter der alles steht, Tyche".[5]) Libanius glaubt in bezug auf seine Person, daß Tyche gerecht und weise verfahre, Unbilden rächend und scheinbar Widriges zu glücklichem Ausgang führend, „durch rauhen Weg zu

[1]) Βίος ἢ περὶ τῆς ἑαυτοῦ Τύχης. Libanii opp. rec. R. Foerster. I S. 79—206. Bis S. 156 reicht der 374 von dem Sechzigjährigen abgefaßte Hauptteil; zu Ende geführt ist die Rede erst nach 16 Jahren (mehr tagebuchförmig).

[2]) Außer den Anreden ὦ ἄνδρες p. 16, I, 95, 9 (Reiske) vgl. bes. II, 13 R: Ζώντων ἔτι μαρτύρων οἱ βουλομένων ὑμῶν ἀναστάντες μαρτυρήσουσιν, ὁρῶ γὰρ αὐτῶν οὐκ ὀλίγους ἐνταυθοῖ καθημένους.

[3]) Rohde, Der griech. Roman ² S. 302 Anm.

[4]) Vgl. Burckhardt, Kultur der Renaissance S. 402.

[5]) Liban. op. I p. 159, 4 R u. a.

süßem Ziele". Dieser Glaube bestimmt die Art, wie er das gegebene Thema behandelt. Der Autobiograph hat die Aufgabe des religiösen Pragmatikers, dieses göttliche Walten bis in die kleinsten Zufälligkeiten des Einzeldaseins aufzuspüren. Libanius weiß um die geheimen Absichten seiner Tyche, der schließliche Erfolg lehrt sie erkennen; es ist der Durchschnitts-Optimismus, daß „das Leid gering ist durch die Menge der Freuden oder vielmehr kein Anlaß zu Mißmut da ist, wie ja auch den Helden alle Schläge leicht erscheinen durch die Größe ihrer Taten", und der verwöhnte Liebling des Publikums kann der Welt klarmachen, „wie sehr er der Gegenstand göttlicher Fürsorge war",[1]) wenn er auch nicht geradezu sich als Glückskind verherrlichen mag, wie einst Sulla — dazu ist die Zeit zu reflektiert geworden, oder zu abergläubisch. So formuliert er sein Thema zum Beginn der Rede: „Über mein Geschick herrscht keine zutreffende Meinung, weder bei allen denen, die sagen, ich sei der Glücklichste unter den Menschen wegen dieser Applause für meine Reden, noch bei den andern allen, die mich für den unglücklichsten Menschen erklären wegen der ständigen Plagen und Arbeiten. Beide Urteile sind von der Wahrheit entfernt. Ich will versuchen, sie richtigzustellen durch Erzählung dessen, was mir zuteil ward, sowie meines jetzigen Loses, damit alle wissen mögen, daß mir die Götter Glück und Unglück gemischt haben und ich weder der glücklichste noch der unglücklichste Mensch bin — das Geschoß der Nemesis möge uns nicht treffen."

Dieses Lebensgefühl ist so korrekt und aufgeklärt, daß es nun auch die rhetorische Form bestimmt. In der Selbstbiographie des Libanius erscheint zum erstenmal der durchsichtige Einzelaufbau mit den klaren Gedankenverbindungen, der für den theologischen Rationalismus typisch ist und demgemäß in den Autobiographien des achtzehnten Jahrhunderts wiederkehrt, die den Konfessionen Rousseaus vorausgingen. Die durch 70 Jahre erstreckte, anderthalb hundert Seiten lange, in chronologischer Folge forterzählte Geschichte ist in eine Menge Abschnitte aufgeteilt, die allzumal die Tychefrage zur Bilanzierung, zum Refrain oder zum überleitenden Einsatz erhalten: „Wie? das mit Sabinus, ist das nichts Gutes? könnte da Tyche fragen. Allerdings." „Tyche wollte zeigen, daß die Reden der neidischen Sophisten Geschwätz waren, und so trieb sie mich zu einem Gesuch um vier Monate Urlaub." Oft sind die Abschnitte wieder in sich zweigeteilt; auf das jeweilige Glück folgen im Kontrast die Unglücksfälle oder umgekehrt, und bei dieser Art von Zusammenfassung kann das Heterogenste auf einen Haufen kommen, etwa der Tod des Lieblingsbruders, dazu der Verfall der rhetorischen Studien,

[1]) p. 42, 8. 20, 15. 155, 3 R u. a.

dazu ein Zusammenstoß auf der Straße, der ihm beinahe das Auge gekostet hätte. So ist die Rede als Ganzes genommen und, was sie freilich nicht will, von innen angesehen, ein wahres Musterstück von Formlosigkeit: lauter einzelne, äußerst zahlreiche und meist ganz kleine Lust- und Leidhöhepunkte. Die Beziehung auf die Götter bringt nur eine Einförmigkeit im Rhythmus der Deklamation; die „Abrechnung mit der Tyche" —so nennt er es selbst einmal — gibt dem Vortrag ein formales Gleichmaß, daß nur ja nicht der Stoff die sprachliche Behandlung sich unterwerfe.

Aber die rhetorische Form ist doch nicht alles. Das Selbstgefühl ist zu bewußt, um in dem Glauben an göttliche Begünstigungen aufzugehen. Im Grunde hat Libanius an der Tyche nur die große Gelegenheitsmacherin, die ihrem Günstling Hindernisse aus dem Weg räumt oder „mit weisester Absicht" zum Guten wendet. Bei dem Eigentlichen, um das es ihm zu tun ist, bei seiner Redekunst, kommen die Götter nur in Phrasen vor: denn das verdankt er sich selbst, seinem Talent und Fleiß, und Tyche verschafft ihm nur die günstigen Lebensumstände, in denen er seine Gaben vor der Welt entfalten kann. Von seiner Jugendgeschichte an tritt dieses Selbstgefühl hervor. Er erzählt, daß er mit 15 Jahren von einer so heißen Liebe zu den litterae (logoi) ergriffen wurde, daß er sich ganz auf die Lektüre der Klassiker warf und all die kindischen Vergnügungen aufgab, mit denen er, der verwöhnte Abkömmling einer reichen, angesehenen Familie in Antiochia, bislang seine Zeit vertändelt hatte: Gladiatorenkämpfe, Pferderennen und szenische Aufführungen, dazu den Taubensport bei dem häufigen Aufenthalt der Familie auf dem Lande. Er lernte die klassischen Texte auswendig und untersagte sich dabei mit strenger Disziplin jedes Deklamieren und Produzieren, um sich auf das Memorieren zu beschränken; 5 Jahre lang führte er das durch und erwarb sich so seine erstaunliche Belesenheit. Ein Autodidakt, ging er, 20 Jahre alt, zur Fortsetzung seiner Studien nach Athen. Auch jetzt hielt er sich, er betont das[1]), von dem gewöhnlichen Treiben der Studenten fern, den Zechgelagen, Raufereien und Vergnügungen mit den Hetären. Der „Heide" konnte es im Punkte der sittlichen Lebensführung mit den Christen aufnehmen, die, wie Basilius und Gregor von Nazianz, auch Studenten in Athen waren — Gregor selbst wird uns davon erzählen —, aber dann zu Bischöfen und schließlich zu Heiligen der Kirche wurden. Libanius' Laufbahn dagegen war die akademische des öffentlichen Professors der Rhetorik, und in diesem Beruf fühlte er sich als der Repräsentant der alten griechischen Kultur.

[1]) ibid. p. 5. 22.

So war es für ihn ein Höchstes von Glück, als Julian Apostata auf den Thron kam (361). Der Eindruck, den man aus der Autobiographie gewinnt, wird durch den Briefwechsel zwischen den beiden bestätigt: daß ihn bei aller Eitelkeit reine, auf Gemeinschaft der Überzeugungen beruhende Freundschaft mit dem Herrscher verband. In der Autobiographie erzählt er, daß Julian ihn bei ihrer ersten Begegnung nach seiner Thronbesteigung fragte: „Wann werden wir Dich hören?"; daß der Kaiser ihn möglichst viel um sich haben wollte, er aber sich zurückhielt: „Ich liebte den Mann, den Herrscher aber umschmeichelte ich nicht"; und daß Julian die Zuneigung des fast 20 Jahre älteren Mannes wie die Liebe einer Mutter empfand. Den Glanzpunkt bildet eine Festrede, die er auf Julian in Antiochia hielt, kurz bevor dieser die Residenz zum Feldzug gegen die Perser verließ. Julian dankte ihm mit den Worten: „Nach Deinen Worten scheinst Du mir zu den Rhetoren, nach Deinen Taten aber zu den Philosophen zu gehören."[1]) Ebenso beglückend wie die Erinnerung an diese Freundschaft ist doch für den Redner der Gedanke an die Zeit, wo er sich in anhaltenden Triumphen als ein anderer Orpheus vergöttert sah. An diesen Höhepunkten macht die rhetorische Deklamation echtem Gefühls-Ausdruck Platz, und dann erzählt er seitenlang durch und besinnt sich erst beim Absinken auf das Pragmatisieren. In solchen Momenten kommt voll heraus, was er als Glück empfindet. „Siegen, Siegen in allem, in Gesundheit des Leibes und im Wohlbehagen der Seele, jeden ausstechen durch häufige Prunkreden und Beifallslärm bei jeder, durch Scharen von Jünglingen, Zunahme der Schüler, Nachtarbeit, heißen Schweiß am Tage, Ehrungen, Wertschätzung, Liebe" — so faßt er es einmal zusammen; das sind ihm „die Güter der Seele" gegenüber dem Sinnendasein in „Essen und Trinken", und die dreimal fünf Jahre, in denen ihm der Genuß solcher Überlegenheit vergönnt war, stellt er als „Frühling oder Blüte seines ganzen Lebens" dar.[2])

Hier wird noch in der Spätzeit die alte griechische Agonistik in einer Rhetoren-Autobiographie sichtbar. Wettkämpfe mit andern Sophisten, öffentliche Redetriumphe, immer mit gänzlicher Gleichgiltigkeit gegen den Inhalt der Vorträge vorgebracht, Wonne am kraftlosen Neid und an der vergeblichen Konkurrenz der Rivalen, rückhaltlose Schmähungen gegen sie wie gegen mißgünstige Beamte, die immer einfach dumm, ungebildet und schlecht sind, freudiges Rachegefühl bei ihrem Untergang, das ist neben dem Stolz auf die große Nachfrage nach seinen Schriften und auf seinen zeitweiligen Einfluß bei der Obrigkeit der gleichmäßige

[1]) ib. 120—121; 125; 129; 131.
[2]) ibid. p. 38f. R. cf. 54.

Tenor der Lebensgeschichte, und die einzigen wirklichen Niederlagen sind die beifall- und schülerlosen Zeiten. Libanius bemüht sich, diese Kampfesstimmung durch Anspielungen und Wendungen aus Homer zu erzeugen.

Er kennt wohl die Lehren einer milden Moral und trägt sie auch wohl einmal zur Schau. Er will, so erklärt er, den Spruch eines Richters nicht tadeln, der ihm Mitleid gegen einen bereuenden Feind empfahl; es wäre „tierisch", den, der seiner Vergehungen sich schämt, vernichten zu wollen; mit der Bitte um Verzeihung ist dem Recht genug getan und man darf nicht vergessen, daß man selbst als Mensch in eine ähnliche bedürftige Lage geraten könne. Und er will „dem Rat Homers nicht zuwiderhandeln, der es nicht zuläßt, über erschlagene Menschen zu jauchzen": nur weil es zu den Gaben der Tyche gehört, soll das Verderben seiner Feinde nicht unerwähnt bleiben.[1]) Tatsächlich liegt eine Stärke seines Bios in dem Beißen und Stoßen, das auch zuweilen unterhaltend wird, wenn es zur Persiflage des Gebarens eines Rivalen kommt. Die Vergeltungsmoral gibt sich ohne Scheu, unverhüllt, und man fragt sich, ob hierin ein weiterer Zug der Verkapselung der Person zu suchen ist. Die Rache wird ihm nur ein größerer Genuß dadurch, daß die Götter ihm zu ihr verhelfen.

Noch der 76 Jahre alte Herr holt aus solchem Empfinden den Schlußeffekt seiner Autobiographie. Er hatte von dem letzten großen Unglück erzählt, das ihn vor lauter Weinen der Erblindung nahe brachte, nämlich von dem tödlichen Unfall seines unehelichen Sohnes, der damals in einer Stadt Thrakiens gewesen war. Da schildert er sich zum Ende, wie er in den totenstillen Freundeskreis trat: „Höret auf mit der Trauer! wir haben etwas, was dem Schmerz ein Ende macht" — und er empfindet soviel Genugtuung, daß er die Glücksgabe kaum zu nennen wagt: jene Stadt ist mit Hungersnot bestraft worden! Die Ilias, so führt er aus, beginnt mit der Erzählung von der Seuche, die Apollo auf das Gebet seines Priesters Chryses über die Achäer verhängte, „und selig war Chryses, daß er durch ein so großes Unheil geehrt wurde. Hier nun wird ein anderer Priester der Götter durch eine große Hungersnot geehrt. Der Demeter Werk ist das, meine ich, und zwar ohne daß eine Verwünschung gegen die Stadt ergangen wäre, wodurch damals Apollo in Bewegung gesetzt wurde. Und die Seuche währte damals nur neun Tage, vier Monate dagegen verheert die Not bereits jene Stadt. Ist schon die Buße eines Mannes ein großer Trost für den Verletzten, wie viel mehr die einer so großen Stadt."[2])

[1]) p. 45. 98. (Od. χ 412).
[2]) p. 169f. und eine ähnliche Stelle p. 12.

Bei einer solchen Denkweise muß die Lebenssphäre des Individuums sich zusammenziehen. Alles, was draußen in der Welt noch von Wirklichkeit da ist, kann den Rhetor nicht berühren und kaum verstimmen; nie läßt er sich dazu hinreißen, etwas zu erwähnen, was über den Rahmen der engsten Lebensgeschichte hinausgeht. Die Unterscheidung, ob etwas kleinpersönlich oder menschlich wertvoll ist, hat nicht statt, er ist ganz absorbiert in seinem Studieren, Lehren, Wettkämpfen, in seiner Sorge, sich seine Position und sein Wohlbefinden zu erhalten. Man erfährt aus dieser Selbstbiographie nichts davon, daß es damals ein Christentum und eine christliche Kirche gab; daß Antiochia, wo Libanius lebte, das Zentrum der Ausbreitung des Christentums war; daß Libanius selber in seinen eleganten Briefen die Anhänger der neuen Religion beglückwünschte, wenn sie, aus der Stille heraustretend, auf der Kanzel ihre Kunst zeigen konnten; und wenn er an den wundesten Punkt rührt, daß er sich keiner wahren Schüler, die sein Werk fortsetzen, rühmen kann, führt er zur Erklärung dieser Unfruchtbarkeit nur die Ungunst der Verhältnisse an — kein Wort davon, daß sein Schüler Johannes Chrysostomus ihm die Enttäuschung bereitet hat, ins feindliche christliche Lager überzugehen. Bei der Behandlung der privaten Lebensverhältnisse klingt das rein Menschliche oft auch nicht mit einem einzigen Tone an; den Tod seines Vaters und den seines Vormundes weiß er nur so in Beziehung zu seinem Dasein zu setzen, daß er darin glückliche Fügungen erkennt, ohne die ihm die Rhetorenlaufbahn verschlossen geblieben wäre.

Wo das Leben so eng wird, hat es doch einen Halt an der beruflichen Spezialität, die für das Gemeinbewußtsein der Zeit nichts so Leeres war, wie wir das empfinden, und hier ist ein schmaler Spalt, der einen Durchblick in die objektive Welt öffnet: die Kunst der Rede, die Pflege der klassischen griechischen Sprache. Das ist der einzige übergreifende Zweck, an ihm aber hält er treu, mit mehr als rhetorischem Interesse fest; in seiner Kunst verkörpert sich ihm das hellenistische Wesen, und als er an die Zeit kommt, in der Kaiser Julian, sein Freund, dieses Ideal wieder ins Leben zu setzen suchte, da gibt er seiner Person für einen Moment einen großen Hintergrund. „Und ich lachte, und frohen Mutes komponierte und deklamierte ich Reden, als die Altäre wieder ihr Blutopfer empfingen, Rauch den Opferduft zum Himmel emportrug, die Götter durch Feste geehrt wurden, von denen nur noch ein paar zurückgebliebene Greise wußten, als die Mantik und die Beredsamkeit in Freiheit vor sich ging, daß es Wunder nahm, als die Römer voller Mut und die Barbaren teils besiegt, teils der Unterwerfung nahe waren". Aber auch hier

blickt er nicht verweilend aus, sondern zieht sich mit schneller Wendung in sein Gehäuse zurück. Der Niedergang der Redekunst, die Vorherrschaft der römischen Rechtskunde, die allein noch zu Amt und Ehren verhilft, ist ein nationales Unglück, das er mehrfach beklagt, aber nur so, daß es ein Unglück ist, „bei der Ohnmacht und Entehrung und Verunglimpfung der Studien auf dem Katheder zu sitzen, während die Aussichten wo anders liegen." Und schließlich wendet die Glücksabrechnung auch dieses Mißgeschick auf die gute Seite: Tyche könnte — so endet der zuerst verfaßte Hauptteil — „wie im Drama" als Person auftreten und ihm vorhalten, daß sie ihm etwas gab, was vieles aufwiegt: den Ruhm seiner massenhaften schriftstellerischen Produktion, die schon bei seinen Lebzeiten so geschätzt ist, daß die Reden, immer wieder abgeschrieben, in den Händen jedes Lehrers und Schülers sind.[1])

Ähnlich hat er bei dem Tode Julians die wundervolle Phrase, die ihm doch Ernst ist: „Sogleich blickte ich aufs Schwert, denn bitterer als jeglicher Mord mußte das Leben sein, das meiner wartete. Dann aber fiel mir Platos Gesetz ein, daß man sich auf solche Weise nicht erlösen dürfe und daß ich, wenn ich nun in den Hades zu Julian käme, in Schuld wäre durch solchen Tod; denn er würde es durchaus tadeln, wenn man das von Gott Gefügte nicht erharrt. Zudem meinte ich auch, ich müsse den Dahingegangenen durch eine Grabrede ehren".[2])

Hier können wir beobachten, wie die Auflösung der „objektiven" Denkhaltung des hellenisch gebildeten Menschen sich innerhalb der ungebrochenen Kontinuität der griechischen rhetorischen Tradition vollzog. Statt der Dinge kommen die durch sie bestimmten Zustände des Subjekts zum Ausdruck; diese „Subjektivität" der Betrachtungsweise kann hier unbeschränkt und ganz zugespitzt sich durchsetzen, denn die Virtuoseneitelkeit kann auf jedes persönliche Interesse beim Publikum rechnen, und so werden hier Verlobungsanträge, familiäre Kleinigkeiten, Krankheitszustände verschiedenster Art, Unfälle auf der Straße durch scheu gewordene Pferde, Steinwürfe eines Wahnsinnigen und dergleichen mit ihren Lust- und Unlustwirkungen der Öffentlichkeit kundgetan. Astrologischer Spuk, göttliche Traumerscheinungen, Zaubereien, mit denen ihn die Rivalen auf seinem Katheder verfolgen, das kommt mit herein und ist von einem humanistischen Nachahmer der Autobiographie[3]) auch wiedergebracht worden. Vor allem aber tritt die Darstellung subtiler Empfindungen hervor. Wie ein Musterbeispiel feiner Sitte wirkt die Art,

[1]) p. 103. 118.
[2]) p. 92.
[3]) Hieronymus Wolf vgl. Band III dieses Buchs.

wie Libanius in einer Situation, wo er sich von Kaiser Julian vernachlässigt fühlte, sein pretiöses, weltklug zurückhaltendes Benehmen rühmt, das bei jeder Annäherung mit Mannesstolz auf die Gleichstellung dringt, die er als uninteressierter Freund beanspruchen kann. Dann eine Erzählung von seinem Thukydides-Exemplar, mit „kleinen, feinen Lettern, so leicht zu tragen, daß ich es immer selbst trug und die Last mir eine Lust war"; den peloponnesischen Krieg, den er darin studiert, mag er in keinem andern Buch wieder lesen: es wird ihm gestohlen, und nun ist ihm der ganze Thukydides vergällt; er bekommt es wieder und es ist ihm, als hätte er ein verlorenes Kind wiedergefunden: „möge lachen, wer da will, als ob ich über etwas Geringfügiges viele Worte mache. Gleichgültig ist mir ja doch eines Ungebildeten Lachen."[1])

Eine wirkliche Kleinmalerei der Situationen und Empfindungen hätte der Selbstbiographie einen dauernden Reiz geben können. Aber ähnlich wie bei seinem Vorbild Aristides verbleibt die Darstellung, so sehr sie ins einzelne geht, bei einer genauen Berichterstattung, ja sie verzichtet oft sogar auf den Bericht des Tatsächlichen und deutet nur an, sei es, daß er die Kenntnis der Vorgänge bei seinem Publikum voraussetzt — er spricht nicht zur Nachwelt —, sei es, daß er so sehr in sich selber eingesponnen ist, daß die Gegenstände ganz in die Stimmungsreflexe aufgehen. Das eigentliche Interesse liegt eben in der Sprache, deren scheinbare Einfachheit das größte Kunststück war. Nirgends die Freude am realistischen Detail. Schon in seiner Jugend ist er alt gewesen. Fleiß, Reputation und entsprechende Auszeichnungen, so geht es von früh an, und mit der moralischen Miene des Professors erzählt er, daß auch er sich das Studentenleben in Athen als etwas Herrliches vorgestellt habe, das man an der Spitze mitmachen müsse gleich dem Kampf fürs Vaterland, daß er aber durch glückliche Fügung davor bewahrt worden sei, in diese „Verderbnis" und in die Prasserei hineinzugeraten. Das unanschauliche Vorstellen zusammen mit gezwungenen Anspielungen hat zur Folge, daß man manchmal kaum versteht, wovon eigentlich die Rede ist. Und fast nie sieht man etwas lebendig vor sich. Dazu noch die Unform der Zerstückung des Lebenslaufs in tausend kleine Glück-Unglückshöhen: so wirkt die Lektüre recht einschläfernd.

Bei den vielen Gefühlsschilderungen herrscht die regelrechte, aber meist kurz abgemachte Ethopöie: Abschied von der Heimat, Heimweh, Ankunftsstimmung in Athen usw. Doch für die Freundschaft hat auch er schöne Worte. Und dann findet sich hie und da eine wirksame und wahr empfundene Szene. So beim Kummer über die Krankheit seines Bruders:

[1]) p. 100f.

„Stumm verweilte ich unter Tränen im Tempel, denn weder anzublicken noch anzureden vermochte ich die Götterbilder. Die beiden Hände auf den Knien, das Haupt in den Händen, benetzte ich mein Gewand mit meinen Tränen. Den Bruder zu sehen und ihn nicht zu sehen, beides war mir unerträglich, so wirkte der Anblick, so wiederum die Sehnsucht. Eines Abends, meine Bücher nahe bei mir und einen alten Arzt neben mir, fragte ich — das vernahm ich noch — ob mein Bruder erblindet sei: dann verlor ich die Besinnung, wußte nicht mehr, was ich solange gewußt, wo ich gelegen, was ich gesagt, was ich zu tun hätte und was nicht....“ Und endlich einer seiner höchsten Momente, sein erstes Auftreten in der Vaterstadt: „Ich fragte den Sklaven, ob schon Leute da wären; er erwiderte, manche hätten schon die Nacht im Saale zugebracht. So führte mich mein Oheim bebend hinein, lächelnd folgte ich ihm, denn Zutrauen gab mir die Tyche. Ich ließ meinen Blick über die Menge schweifen, und wie Achill, als man ihm die Waffen brachte, sättigte ich mich an ihrem Anblick. Dadurch brachte ich sie, ehe ich noch ein Wort gesprochen, außer sich vor Bewunderung. Wie könnte ich geziemende Worte finden über ihre Tränen beim Prolog? Viele haben ihn auswendig gelernt — und dann die Begeisterung über das, was kam! Niemand war zum Aufspringen zu alt, zu langsam, zu schwach, selbst die, deren kranken Beinen das Stehen schwer fiel, waren aufgestanden, und während ich mich setzte, sagten sie, ihnen sei das unmöglich bei meiner Rede, und sie unterbrachen mich mit Bitten ich solle mich meinen Mitbürgern wiederschenken als König... Nicht herrlicher erglänzte für Agamemnon der Tag, an dem er Troja einnahm, als mir dieser Tag, an dem ich dies empfing. Auch als ich zum Bad ging, gaben sie mir das Geleit, jeder wollte mich berühren.“[1])

2.

Die Rhetorik und die von ihr vertretene hellenische Bildung war noch eine Macht. Und nicht nur bei dem aussterbenden Geschlecht der Anhänger der alten Ideale, sondern vor allem auch bei den führenden Persönlichkeiten in der christlichen Welt. Sie hat ihren Anteil an den großen Selbstbiographien dieser Zeit, bei Augustin noch mehr als bei Gregor von Nazianz. Mochten auch die Prediger der Askese, die sich jetzt als die höhere, inkommensurable Lebenshaltung konstituiert hatte, gleich ihren kynischen Vorgängern alle Kultur negieren und aus den heiligen Schriften als der einzig zurückbleibenden Literatur die ‚Sprache

[1]) p. 127f. 63f.

von Fischern' als Vorbild aufstellen[1]): sie selber waren in der Jugend durch die Rhetorenschule gegangen. Augustin ist nicht der einzige, der eine vorchristliche Zeit hatte, in der er beruflicher Rhetor war; man mag seine Jugend verneinen, sie läßt sich nicht ausschalten; das Mittel der tausendjährigen Kultur blieb ein unentbehrliches Lebensbedürfnis[2]), und ein Entrüstungsschrei ging durch die Christenheit, als Julian Ernst machte und in einer wirksameren Methode der Verfolgung den „Galiläern" als „Barbaren" die Pflege der griechischen Sprache durch den Erlaß eines Unterrichtsgesetzes (362) verbieten wollte, das die Christen von den Lehrstühlen der klassischen Studien ausschließen sollte.[3])

Das Verlangen nach einem Ausgleich gegen das raffinierte Großstadtleben, das Bedürfnis, sich durch einen extremen Entschluß herauszuhelfen aus dem irritierenden Durcheinander von Altem und Neuem im Geist, im Glauben und in der Sitte der Zeit, das war mit im Werke, als damals schon Tausende mit ihren Seelenkämpfen in die Wüste gingen und die großen Kanzelredner es liebten, sich aus ihrer aufreibenden Tätigkeit zeitweilig zu stiller Sammlung zurückzuziehen: eben das Zusammenbestehen der Gegensätze und die Notwendigkeit, sich durch die unfreie Weise der Mönchs-Askese gegen Rückfälle zu schützen, zeigt, wie sehr die Absage an die antike Kultur mehr Idee und Notanker als Gemütserlebnis war. Athanasius (c. 298—373), der große Kirchenlehrer, der Verteidiger des Nicaenischen Glaubensbekenntnisses, der in seinem Leben des Antonius einen Helden der Askese verherrlichte, der nicht lesen und nicht schreiben kann, hat doch diese höchst wirksame Heiligen-Legende mit hellenistischen Mitteln kunstmäßig geformt und durch die literarische Darstellung des Asketen-Ideals Kirchenpolitik treiben wollen[4]) — von den andern zu schweigen, die ohne die radikale Zerstörung der europäischen Lebensbedingungen sich als Einsiedler durch literarische Verdienste um Gott das Himmelreich erschließen wollten.

Aber während bei den heidnischen Rhetoren die ererbte Sprachkunst ein bloß sinnliches formales Dasein fristete, ist bei den christlichen Bischöfen, die auch Rhetoren sein können, ein realer Fond von starker Leidenschaft vorhanden, der, wenn er auch im allgemeinen keine gründlich neue Kunst zu erzeugen vermochte, doch imstande war, den tot aufgenommenen Formen ein noch heute nachzuempfindendes Leben zu sichern. Diese führenden Geister, die das „goldene Zeitalter" einer christ-

[1]) Vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa S. 514ff.
[2]) Vgl. Boissier, La fin du paganisme II 177. 395. I 117 u. a. A. Puech, Prudence, S. 37f.
[3]) Vgl. Gregor. Naz. or. in Jul. 1 c. 100ff (zitiert bei Norden a. O.) und Julian ep. 42.
[4]) Vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 55ff. — Dazu K. Holl, Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens, N. Jahrb. Klass. Alt. XV (1912).

lichen Literatur griechischer und römischer Zunge heraufgeführt haben, vor allem Basilius, Gregor, Johannes Chrystotomus im Osten, im Westen Ambrosius und Augustin, erscheinen als die Spitzen einer geistigen Aristokratie, die in Verbindung miteinander stehen und auch noch hie und da in dem politisch getrennten Weltreich einen Zusammenhang aufrecht erhalten.

Daß bei den Kirchenfürsten die Machtinteressen mit den religiösen Motiven zusammengingen, hat schon Gibbon klar gemacht. Und auch die Entfaltung der Persönlichkeiten wird man nicht schlechtweg auf die Überlegenheit der christlichen Religion zurückführen dürfen. Denn das Bewußtsein von dem Eigenwert des Einzelmenschen war ein gemeinhellenistisches Gut, und das Christentum war, als es zur Herrschaft in der Kulturwelt des Mittelmeers gelangte, keine einfache Einheit mehr, sondern ist in dieser Zeit der häretischen Bewegungen, die die Kirche zu ihrem dauernden Schaden nicht in sich zu behalten, sondern nur auszustoßen oder zu unterdrücken vermochte, von stärkeren Gegensätzen durchzogen gewesen, als sie zwischen dem Glauben manches heiligen Kirchenvaters und dem Neuplatonismus bestehen, der damals noch, vor dem Verfall in Mantik und Theurgie, reine Charaktere hervorgebracht hat.

Als ein wesentliches Moment, das gerade unter den Christen die Persönlichkeit förderte, erscheint die Organisation der Kirche: sie gab den bedeutenden Talenten eine ganz andere Möglichkeit der Aktivität als die literarischen Berufe des Sprachkünstlers und Bildungslehrers und Sittenpredigers. Das Lebensideal Ciceros und der attischen Demokratie, dem die Selbstbiographie so vieles verdankte: der redegewaltige politische Mensch tritt hier in einer neuen, verinnerlichten Form auf. Es ist die Verbindung der geistigen Überlegenheit, die sich in der persönlichen Wirkung auf die Gemüter der Gemeinde betätigt, mit der hierarchischen Stellung, die nunmehr schon stark genug war, um auch dem Staat zu trotzen, wofür Athanasius im Osten und um dieselbe Zeit im Westen Ambrosius (c. 340—397), der große Bischof von Mailand, die ersten Zeugen sind. Die Verbindung war so allgemein, daß schon im Beginn des fünften Jahrhunderts von dem Bischof von Ptolemais, Synesius, die Trennung der weltlichen und der geistlichen Gewalt als eine für die Erfüllung des geistlichen Berufs nach normalem Menschenmaß notwendige Einrichtung gefordert wurde.[1]) Diese Teilung des Lebens in Beschaulichkeit und Herrscherleidenschaft wird sich in den Gedichten Gregors als ein Differenzierungspunkt der Autobiographie erweisen: ein

[1]) Synesius, gegen Andronikus, 9. Anno 406. Vgl. Philologus 52 S. 480.

Symbol für ihren Übergang aus dem öffentlichen Leben in das einsame Innendasein.

In der Öffentlichkeit hatte die Selbstdarstellung auch damals wieder herkömmliche Funktionen: in dem Verkehr des Bischofs mit der Gemeinde, sofern er sich in der Form der Kunstrede vollzog, in den kirchlichen Parteikämpfen und im „parlamentarischen Leben" der Konzilien. Besonders bei den griechischen Kanzelrednern ist das deutlich. Die Gewohnheit der Rhetoren, von sich zu reden, machte nun der Rechtfertigung der theologischen Lehrmeinungen und der Schilderung persönlicher Gemütszustände oder der Motivierung bestimmter Handlungen Platz; zumal nach einer zeitweiligen gezwungenen oder freiwilligen Entfernung vom Amte war ein Anlaß dazu gegeben. Bei Gregor, der uns in diese Verhältnisse näher hineinführen wird, mag der Umfang, in welchem er solche Bekenntnisse gab, durch seine impulsive Natur bedingt gewesen sein. Ein sicherer Zeuge aber ist Synesius wegen der vornehmen zurückhaltenden Art, die diesem „Hellenen" eigen war.

In der Einleitung eines Dekrets, durch das er die Exkommunikation über einen widersetzlichen Statthalter aussprach und zugleich seine eigene Absicht der Demission kundgab (410), stellte er, um sein Verfahren „besser verständlich zu machen", eine ganz innerliche Betrachtung über seinen Lebensgang an: das stille Glück seines früheren Daseins, das ein „ewiges Fest" war, geteilt zwischen Gebet, Philosophie, freiem Wirken, Lektüre und Jagd; die widerstreitenden Empfindungen und Vorgefühle, mit denen er die Bischofswürde annahm, dann seine gegenwärtige Seelenverfassung: das Gefühl des Unvermögens zu politischen Geschäften, das stolze Bewußtsein seines uralten dorischen Adels, seine Fühlsamkeit für persönliche Beziehungen, der seine Vernunft unterliege, die allgemeinen Grundsätze seiner philosophischen Lebenshaltung und die Qual der Zerstörung dieses kontemplativen Lebens, das nur den Verkehr mit wenigen gleichgesinnten Seelen vertrage und in den Berufsgeschäften ersticke: „ich empfinde nicht mehr wie früher Genuß beim Gebet, mein Gebet ist nicht mehr einig, Schmerz und Zorn reißen mich hin, alle Leidenschaften streiten um mein Herz".[1]) Es wird von hier aus verständlich, daß ein Werk wie Augustins Bekenntnisse eine äußere Veranlassung in dem Motiv des Autors haben konnte, sich gegen die persönlichen Beschuldigungen zu rechtfertigen, die ihn bei seiner Bischofswahl getroffen hatten.

In den Apologien von Kirchenmännern, die von ihren geistlichen Brüdern oder Rivalen wegen Irrglauben und Irrlehre verfolgt wurden, überwiegt naturgemäß das dogmatische Element, aber es war in ihnen

[1]) Synesius, gegen Andronicus, 4—11.

auch Raum für historische oder biographische Erzählung. Zwei solcher Schriften von Häresiarchen, die selber von ihrer Rechtgläubigkeit überzeugt waren, sind neuerdings aufgefunden worden und mögen als Beispiele dienen, die eine aus dem Westen, von Priscillian, die andere aus dem Osten, von Nestorius[1]).

Priscillian, ein spanischer Grandseigneur, der zum Christentum asketischer und mystischer Richtung sich bekehrt hatte, wurde von seinen Anhängern zum Bischof von Avila erhoben, obwohl er durch ein Konzil (380, in Saragossa) exkommuniziert worden war. Es gelang seinen Feinden, seine Absetzung durchzusetzen unter der Anklage okkulter Studien, Magie, Mithraskult, Manichäismus, und nicht zuletzt Sittenlosigkeit. Er wurde der weltlichen Gerichtsbarkeit ausgeliefert und zusammen mit 6 anderen Führern der Sekte im Jahre 385 in Trier enthauptet. Seine Apologie[2]) schrieb er vor seiner Erhebung zum Bischof; er wandte sich damit an die „beatissimi sacerdotes", um vor ihnen Rechenschaft abzulegen über sein Credo, wie er es im Anschluß an Paulus (Röm. 10, 10) ausdrückt, quin ostenderemus ore quod credebamus in corde. Er tut das in umständlicher Weise auf 80 langen Seiten, unter Verdammung all der verschiedenen Ketzereien, deren er beschuldigt wurde, und mit einem großen Aufwand von Bibelzitaten — der Herausgeber zählte sie zusammen: gegen 370 Stück — zum Beweis seiner Orthodoxie. Dies Form-Element der Apologie wird uns in Augustins Konfessionen wiederbegegnen; man sieht hier, daß es zeit-üblich war und nicht bloß schlechter literarischer Geschmack, sondern ein Ausdruck des Bewußtseins der christlichen Gemeinschaft, die durch den Glauben an die Bibel-Offenbarung zusammengehalten wurde. Dem Apologeten ist es nicht bloß um die Anerkennung seiner Rechtgläubigkeit durch die kirchlichen Autoritäten zu tun, was ein religiöses Bedürfnis sein mochte, sondern auch um seine Reputation in der christlichen Gemeinschaft. Priscillian spricht diese Absicht seiner Schrift aus mit einer treffenden Wendung: „Denn ein Lohn des Lebens ist die Anerkennung seitens derer, denen es um den wahren Glauben geht, nicht derer, die unter dem Deckmantel der Frömmigkeit private Feindseligkeiten betreiben."[3])

[1]) Vgl. auch Athanasius' drei Apologien gegen die Arianer, an Constantius und betr. seine Flucht 359; Johannes Chrysostomus' Homilie post reditum, vor dem ersten Konzil u. a.

[2]) Priscillianus, liber apologeticus, in Corpus Scriptorum eccles. Latinorum, ed. Acad. Vindobonensis, vol. XVIII (1889), 1—83. Vgl. dazu G. Scheps, Priscillian, 1886.

[3]) ibid. p. 40: quoniam fructus vitae est probari ab his qui fidem veri expetunt, non qui sub nomine religiosorum domesticas inimicitias persequuntur.

In diesem Zusammenhang gibt er nebenher biographische Daten. Er weist auf die vornehme Stellung in der Welt hin, die er vor der Annahme des Christentums innehatte, und beschreibt seine Bekehrung mit dem charakteristischen Satz, daß er jetzt „in dem sicheren Hafen des Glaubens angelangt" sei und seinem früheren Leben Valet gesagt habe. Das letztere betrifft insbesondere seine Lektüre der heidnischen Klassiker, die ihm als sündhaft ausgelegt wurde — ein heikler Punkt für die Gebildeten unter den Christen; wir werden dieser Sünde bei dem hl. Hieronymus wiederbegegnen und dann immer wieder in mittelalterlichen Biographien. Priscillian bekennt diese Sünde noch in ehrlicher (nicht scheinheiliger) Weise. Er sagt mit Bezug auf das „Gold der Heiden", daß er diese Werke zu seiner „geistigen Bildung" (tamquam ad ingenii instructionem) gelesen, aber sie als nutzlos, ja als seinem Glauben feindlich erkannt und die „Weltweisheit", an der er vordem Gefallen fand, als „weltliche Torheit" (stultitia saecularis) verlachen gelernt habe.[1])

Nestorius' Apologie hat eine viel stärkere persönliche Note, obwohl sie zehnmal so lang ist als die Priscillians, und er darin ein bestimmtes theologisches Thema, die Christologie, behandelt. Die dogmatische Abhandlung wurde diesem Gottesstreiter zu einer Kampfschrift und die Verteidigung seiner theologischen Position zu einer Invektive gegen seinen siegreichen Feind, Cyrill, den mächtigen Bischof von Alexandria, den ägyptischen Patriarchen, der ihn, den Syrer, zum Ketzer gestempelt hatte; die Schrift gewinnt noch ein besonderes menschliches Interesse dadurch, daß hier ein Prediger in der Wüste — im wörtlichen Sinn des Gleichnisses — zu uns spricht. Cyrill hatte ihn, den Vertreter der mit Alexandria rivalisierenden Schule von Antiochia, verfolgt, seit er zum Patriarchen von Konstantinopel ernannt worden war, was durch Kaiser Theodosius II. geschah (428), als die Kirchenfürsten sich nicht über die Besetzung des Bischofsitzes der Metropole einigen konnten. Cyrill brachte es zuwege, daß der Papst sich gegen Nestorius wandte und ein Konzil (in Ephesus, 431) ihn ungehört verurteilte, absetzte und exkommunizierte, woraufhin schließlich auch der Kaiser ihn fallen ließ; er hatte sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen in sein altes Kloster nahe Antiochia; nun wurde er in die oberägyptische Wüste verbannt (435). Von dort sandte Nestorius längere Zeit später (um 450) seine Apologie in die Welt hinaus: unter einem Pseudonym, weil sonst niemand sie gelesen hätte; so verlästert war sein Name: seine Werke waren zur Verbrennung verurteilt worden. Diese Schrift ist neuerdings in einer syri-

[1]) ibid. p. 15

schen Übersetzung aufgefunden worden, während seine autobiographische Schrift, die den Titel: Tragödie trug, endgültig verloren zu sein scheint.[1])

Ein heutiger Leser vermag kaum herauszufinden, auch wenn er theologisch geschult ist, worin Nestorius' Ketzerei bestand. Denn der Hauptpunkt seiner Christologie war, daß der Unterschied zwischen Gott und Mensch ein absoluter, ein Unterschied des Wesens oder der ‚Natur' sei, und daß die Vereinigung dieser zwei entgegengesetzten Naturen in Christus als eine einmalige, wunderbare Tatsache hinzunehmen sei. Das Geheimnis liegt in der „Person" Christi, die beides, das Göttliche und das Menschliche, vereint. Denn für einen Christen ist es undenkbar, daß Gott sich in einen Menschen verwandle oder ein Mensch Gott werden könne; dieser Gedanke bedeutet einen Rückfall ins Heidentum: das betont er in seiner Apologie — mit Recht, sofern die jüdisch-christliche Vorstellung vom Menschen als einer Kreatur Gottes dem griechischen Glauben entgegensteht, daß „der Mensch Zeus verwandt ist". Im Vertrauen auf diese orthodoxe Lehre fühlte Nestorius sich berufen, das Dogma von der Geburt des Heilands richtigzustellen. Er fand es irreführend, die hl. Jungfrau ‚Mutter Gottes' zu nennen; es muß heißen: ‚Mutter Christi'. Denn — darauf kommt er in seiner Apologie immer wieder zurück — es ist absurd, ja eine Blasphemie, zu glauben, daß Gott, dessen Attribut die Unsterblichkeit ist, geboren sei, an der Mutterbrust gesaugt habe und gestorben sei. Geburt und Tod betrifft nicht die göttliche, sondern die menschliche Natur in Christus.

Uns scheint die subtile Unterscheidung der Ausdrücke ‚Mutter Gottes' und ‚Mutter Christi' eine bloße Angelegenheit der theologischen Technik zu sein; aber sie hatte eine tiefere Bedeutung. Nestorius trat damit der eigentümlichen Richtung der christlichen Frömmigkeit entgegen, die sich damals in der byzantinischen Kirche auszubilden begann; in dem Namen ‚Gottesgebärerin' (Theotokos) für die hl. Jungfrau kündigte sich der Marienkult an. Cyrill verteidigte den Namen gegen den konsequenten Vertreter der orthdoxen Lehre, und indem er das tat, rücksichtslos im Gebrauch seiner Machtmittel, „verteidigte er", wie ein moderner Forscher erklärt, „die tiefsten religiösen Instinkte und Überzeugungen des Volkes gegen eine rein rationalistische Denkweise."[2]) Unter diesem

[1]) Nestorius, The Bazaar of Heracleides. Neu aus dem Syrischen übersetzt von G. R. Driver und L. Hodgson, Oxford 1925. Der merkwürdige Titel, unter dem die Schrift bekannt ist, erklärt sich so: „das griechische Originalwort scheint πραγματεία gewesen zu sein, das sowohl ‚Handel' wie ‚Abhandlung' bedeutet; der syrische Übersetzer gab es durch ein Wort, das ‚Ware' bedeutet, wieder." Ibid. p. XII.

[2]) Nestorius and his Teaching, by J. F. Bethune-Baker (1908) p. 15

Gesichtspunkt gewinnt die Apologie des Nestorius, die hauptsächlich gegen Cyrill oder sein Andenken gerichtet ist (er war inzwischen gestorben, 444), ein allgemeineres Interesse.

Dieser Häresiarch fühlt sich als den konsequenten Verfechter der Orthodoxie, der er war. „Ich habe alle Leiden auf mich genommen und habe nicht nachgegeben und werde auch, so Gott will, bis zu meinem letzten Atemzug nicht nachgeben." „Ich habe die gerechte Sache der Rechtgläubigen nicht im Stich gelassen und werde sie auch bis zum Tode nicht im Stich lassen; und wenn sie auch alle, selbst die Rechtgläubigen, aus Unwissenheit gegen mich kämpfen und nicht mich anhören und von mir lernen wollen, so wird doch die Zeit für sie kommen, wo sie verstehen lernen, daß sie sich dem widersetzten, der für ihre Sache kämpfte."[1])

Den Hauptinhalt der breit angelegten Schrift bildet der Nachweis, daß seine eigene Lehre im Einklang stehe mit der hl. Schrift, dem Nicaenischen Glauben und den Schriften der Kirchenväter, während Cyrills Anschauung den Irrlehren entspreche, die er eine nach der andern durchnimmt mit der ausdrücklichen Absicht, „ernstlich, ohne vorgefaßte Meinung die Wahrheit zu erforschen." (7) Mitten zwischen diesen dogmatischen Erörterungen, in denen er unermüdlich immer wieder dasselbe wiederholt, finden sich historische Partien, die wie Oasen in der theologischen Wüste wirken.[2]) In ihnen entwickelt er seinen Streit mit Cyrill nicht nur in chronologischer Folge, sondern gibt eine lebendige Schilderung der Ereignisse von seiner Erhebung auf den Bischofssitz bis zu seiner Ausstoßung aus der Kirche. Von da aus kann man sich eine Vorstellung machen, wie die uns verlorene autobiographische Schrift ausgesehen haben mag.

Das Gerüst des historischen Berichts bilden Urkunden, die er nach der Art der damaligen Kirchen-Geschichtsschreibung im Wortlaut mitteilt, besonders Briefe von Cyrill und ihm und den anderen beteiligten Personen, dem Kaiser, dem Papst, dem kaiserlichen Bevollmächtigten beim Konzil von Ephesus usw. Aber wie er diese Dokumente interpretiert, geht er unvermittelt von der Erzählung in die Anrede seiner Freunde oder Feinde über, gleichviel ob sie noch am Leben sind oder nicht. Es ist, als wollte er die Untersuchung des Rechtsfalls, die das Konzil ihm versagt hat, selber vornehmen. Besonders an Cyrill wendet er sich so, um ihn an Hand seiner Briefe ins Verhör zu nehmen und ihm die niederen Ziele, Mittel und Motive seiner Handlungen vorzuhalten. Denn über

[1]) The Bazaar, p. 291. 95
[2]) Ibid. pp. 96—142; 263—93. Cf. 329—80.

seine Feinde ist er sich klar: „ihr Ziel war nicht die Wahrheit, sondern sie wollten auf jede mögliche Weise ihre Stellung stärken." (351) „Ihr veranstaltetet das Konzil für euch und nicht für uns ... Weshalb denn ludet ihr uns nun vor nach all diesen Gewalttaten? Wer kann an sich halten und muß nicht weinen, wenn er sich des Unrechts erinnert, das in Ephesus geschah? Sie eiferten gegen mich und gegen mein Leben und nicht wegen Gottlosigkeit ... Notgedrungen verteidige ich mich, um all die zu überzeugen, die sagen: ‚Er war der Grund dieser Unruhe und Verwirrung'; ich erweise meine Lauterkeit, weil ich von dir verfolgt bin und wegen der gegen mich gerichteten Schriften. Du aber hast dich gleich zuerst mitten unter meine Richter gesetzt."[1])

Diese bewegliche Redeweise ist indes nicht bloß Ausdruck seiner leidenschaftlichen Erregung, sondern es ist ein gut Teil Rhetorik dabei. Auch in den lehrhaften Partien benutzt er diese Form, redet den Leser an oder appelliert an die Kirchenväter, auf deren Zeugnis er sich beruft:

„So sprich denn du, Ambrosius, nimm dich des Unterdrückten an, sei nicht den Verleumdern zu Willen und verurteile nicht einen Unschuldigen, ohne ihn anzuhören. Ich sage: das Fleisch wurde geboren von der Jungfrau Maria und war nicht Gott, das Wort ..."[2]) Er liebt solche Anreden, obwohl er seine Apologie in die Form eines Dialogs gekleidet hat, den er, Nestorius, mit einem gewissen Sophronius führt; mit diesem antiken Weisheits-Namen bezeichnet er seinen Mitunterredner, den er sowohl als Vertreter der verschiedenen christlichen Sekten wie als einen großen Heiligen einführt. So häuft er die rhetorischen Mittel. In der Tat war der Ruhm seiner Beredsamkeit und nicht bloß seine orthodoxe Lehre und asketische Lebensweise der Grund dafür gewesen, daß Kaiser Theodosius ihn aus seinem syrischen Kloster auf den Bischofssitz von Konstantinopel berief; er erwartete von ihm, daß er als großer Prediger es dem Johannes Chrysostomus, dem Schüler des Libanius, gleichtun werde. Seine rhetorische Kunst zeigt er in der Apologie durch die dramatische Art, wie er die historischen Ereignisse schildert. Als Beispiel mag eine Reihe von Szenen dienen, die sich auf die Ereignisse nach seiner Verurteilung durch das Konzil von Ephesus beziehen.

Kaiser Theodosius tritt auf, empört über das gewaltsame Vorgehen Cyrills; er fordert eine Revision des Urteils. Da rotten sich die Anhänger Cyrills in der Reichshauptstadt und die anderen Feinde und untreuen Freunde des Verurteilten zusammen, um den Kaiser zum Nachgeben zu zwingen. „Und die eine gleiche Leidenschaft bewegte sie alle, Juden und

[1]) Ibid. p. 135f.
[2]) Ibid. 199

Heiden ebenso wie die Sekten; sie drangen darauf, daß das Urteil, das ohne Untersuchung gegen mich ergangen war, auch ungeprüft hingenommen werde." Sie versetzten den Kaiser und die ganze Stadt in Angst durch Gerüchte von Träumen und Visionen, ja durch eine Prophezeihung, die gegen Nestorius gerichtet war; schließlich setzte Cyrill einen Mönch, der im Geruch besonderer Heiligkeit stand, den Archimandriten Dalmatius, in Bewegung. Theodosius ist überrascht, als er den Heiligen vor sich sieht, der seit vielen Jahren seine Zelle nicht verlassen hatte trotz der Bitten des Kaisers, zu kommen und ihm in Krankheit und Gefahr mit seinem Gebet zu helfen. Jetzt kommt er „auf Befehl Gottes", um den Kaiser davor zu warnen, in die kirchliche Gerechtsame einzugreifen. Als Antwort komponiert Nestorius eine seitenlange Rede, die er den Kaiser halten läßt, um den kirchenpolitischen Streit ins rechte Licht zu stellen; Theodosius rechtfertigt seine Besetzung des Bischofssitzes: „Was anders hätte ich damals tun sollen? Ihr Mönche wart nicht mit dem Klerus einig, der Klerus war unter sich nicht einig; die Bischöfe waren uneins; und das Volk gleicherweise uneinig ... Da ihr euch alle gegenseitig haßtet, wünschte ich einen Fremden, der den Leuten hier unbekannt wäre und der auch sie nicht kännte, einen, der wegen seiner Predigt und seiner Lebensweise berühmt wäre. Denn man hatte mich wissen lassen, daß ein solcher Mann in Antiochia lebte. Nach ihm sandte ich und nahm ihn an ..." Wiederum kommt der Vorwurf, daß das Konzil ihn ohne Untersuchung verurteilt hat; der Kaiser selbst erklärt: „Ich finde nichts Gottloses an diesem Manne, noch irgendeinen Grund, der seine Absetzung rechtfertigte." Er will sich nicht durch die Absetzung des Unschuldigen versündigen. Aber er gibt dann doch schwächlich nach, als der Heilige erklärt, daß er die Verantwortung für alles auf sich nehme. „So wurde ich gerichtet und so verlief die Untersuchung. Nach diesem Erfolg ihrer Machenschaften gegen mich bewegte sich der ruchlose Haufen vom Kaiser fort und zog mit Dalmatius, der auf einem Teppich-belegten Ruhebett saß, umher, damit alle Welt wüßte, daß ein Sieg über den Willen des Kaisers errungen worden war; Maultiere trugen ihn einher durch die Straßen der Stadt inmitten großer Ansammlungen des Volks und von Mönchen, die tanzten und in die Hände klatschten und Schmähungen ausstießen, wie sie gegen einen wegen Schlechtigkeit Abgesetzten üblich sind ... Und alle riefen ermutigt durch das, was geschehen war, wie aus einem Munde das Anathema gegen mich aus, überall in der Stadt, besonders aber in der Gegend des Heiligtums; so strömten neue

Volksmengen hinzu, die in die Hände klatschten und nur immer dasselbe schrieen: ‚Gott, das Wort, starb'."[1])

Man spürt in diesem Schlußeffekt den Hohn des im Streite unterlegenen Theologen über die siegreiche populäre Frömmigkeit. Aber Nestorius hat sich in der Verbannung nicht nur den intellektuellen Hochmut bewahrt, sondern er nährt auch Rachegefühle. Die Apologie des christlichen Mönchs zeigt an diesem Punkte eine ähnliche Empfindungsweise, wie wir sie in der Autobiographie des Rhetors Libanius ausgesprochen fanden, nur daß er die Rache an seinen Feinden dem Herrgott zuschreibt, der sich selber durch die Irrlehren, die Nestorius bekämpfte, in seiner Majestät beleidigt findet. Im Schlußteil der Schrift findet sich ein Stück, das betitelt ist: „Aufzählung eines Teiles der Unglücksfälle, die sich zugetragen haben wegen der Verstöße gegen den wahren Glauben an Gott, der über alles Leid erhaben ist." Da führt er neben den Einfällen der Barbaren ins römische Reich Erdbeben auf und andere Wunder, wie daß auf dem Forum Theodosius' des Großen in Rom „sogar die mit Eisen und Blei festgemachten Steine heraussprangen hoch in die Luft und eine Weile schweben blieben, bis sie herabfielen." An einer anderen Stelle der Schrift sind als Gottes Strafe für den „Pharaonen-Kampf gegen Ihn" außerdem noch Unglücksfälle im Kaiserhaus aufgeführt, Krankheit, Tod, Ehebruch, und dazu die Prophezeihung (offenbar post eventum): „In kurzer Zeit wird ein zweiter Barbareneinfall kommen, der gegen Rom selbst geht, und dann wird Leo, der zwar am rechten Glauben festgehalten, aber dem Unrecht, das mir ohne Untersuchung angetan worden ist, zugestimmt hat, eigenhändig die geweihten Gefäße aus dem Heiligtum den Barbaren übergeben und mit eigenen Augen sehen, wie die Töchter des Kaisers in die Gefangenschaft geführt werden."[2])

Im seltsamen Kontrast fährt er nach dieser Prophezeiung fort: „Was mich betrifft, so habe ich die Leiden meines Lebens und alles, was mir in dieser Welt widerfahren ist, ertragen, als währte das Leid nur einen einzigen Tag, und jetzt bin ich schon am Verscheiden und bete täglich zu Gott, mich abzurufen — mich, dessen Augen sein Heil schauten." Der Kontrast zieht sich durch die ganze Schrift, besonders spürbar in dem letzten Teil, der vermutlich viel später als der Anfang verfaßt ist. Er erzählt beweglich die Geschichte seiner Leiden und möchte doch von seiner Person absehen: „Denn was ist Nestorius? Was bedeutet sein

[1]) Ibid. p. 270—279

[2]) Ibid. p. 362—65. 379. Attila, der bis zum Apennin vorgerückt war (452), wurde durch eine kaiserliche Gesandschaft, zu der Papst Leo I. gehörte, zum Abzug bewogen.

Leben? Oder was bedeutet sein Tod in der Welt?" Es kommt, so sagt er sich, nicht auf sein persönliches Ansehen an, sondern auf die Anerkennung der Lehre, die er verfochten hat, und dies Ziel ist, so glaubt er, inzwischen erreicht durch den Ausgang der weiteren Kirchenkämpfe, von denen er in dem letzten Teil seiner Apologie handelt. Er führt dort aus, daß Papst Leo seiner Ansicht volle Anerkennung gezollt habe, indem er in einem für das Glaubensbekenntnis entscheidenden Schreiben den Ausdruck „Mutter des Herrn" statt „Muttergottes" wählte, wodurch der Friede in der Kirche hergestellt schien. Um diesen Frieden nicht zu stören, den er immer anstrebte, will er, so erklärt er, auf seinem Anspruch nicht bestehn — was er doch in dieser Apologie tut — daß er durch die päpstliche Entscheidung gerechtfertigt sei. „Mag Nestorius verdammt sein, wenn sie nur das, worum ich sie anflehte, von Gott bekennen." So betont er, daß er mit der Schrift nicht die Absicht verfolge, „von Menschen anerkannt und unterstützt zu werden"; „denn ich für mein Teil mißachte alle menschlichen Dinge, seit ich der Welt abgestorben bin und für Ihn allein lebe, für den ich lebe."[1])

Das ist keine Heuchelei, sondern bei ihm ist das Selbstbewußtsein des Asketen, der der Welt entsagt hat, so echt wie das des Glaubensstreiters, der seine d. h. Gottes Feinde haßt. So endet diese Apologie mit einem Preislied an die Wüste, in dem der Seelenfriede des Eremiten in einzigartiger Weise zum Ausdruck kommt: „Freue dich mit mir, Wüste, du meine Geliebte und Pflegemutter und Heimat, du Mutterland des Verbannten, die du auch noch nach meinem Tod meine Gebeine nach dem Willen Gottes bewahren wirst bis zur Auferstehung. Amen."

3.

Unter den literarischen Formen, die den Verkehr der Kirchenmänner und Mönche untereinander und mit den Gemeinden vermittelten, spielte der Brief eine besondere Rolle. Könnte man bloßen Worten trauen, so wäre er ein Hauptmittel für die Entwicklung persönlichen Daseins gewesen. Gregor von Nazianz hat die Übersendung einer Sammlung seiner Briefe, die er ebenso wie Hieronymus veranstaltet hat, mit einer Erörterung begleitet, in der er feststellt, daß „in den schriftstellerischen Erzeugnissen wie bei adligen Kindern der Vater stets mit zur Erscheinung komme, nicht weniger als in den körperlichen Merkmalen in der Regel der Erzeuger."[2]) Synesius schreibt einem Freunde über dessen

[1]) Ibid. pp. 374. 322. 370. 329 cf. 361.
[2]) Gregor. Naz. ep. 52.

Briefe, daß sie trotz des Mangels an lebhaftem und anmutigem Ausdruck ein so volles Bild seiner Persönlichkeit gäben, daß alle Leser sich zu dem Schreiber hingezogen fühlten, und er verbreitet sich im Anschluß an eine von einem Sophisten über den Brief gehaltene Rede über diese „göttliche Gabe", mit abwesenden Freunden plaudern, leben, ihre Liebe genießen zu können.[1]) Und wir kennen auch wirklich von sehr verschiedenen Persönlichkeiten, von Julian oder Gregor oder Synesius, einzelne Briefe, in denen die Autoren sich scheinbar zwecklos, nur um sich mitzuteilen, mit einer gewissen Breite der intimen Stimmung äußern.

Aber so sehr man auch den Wert eines vertraulichen Briefwechsels schätzen mochte,[2]) die Behauptung, daß in einem Brief die Persönlichkeit zum Ausdruck gelange, gibt nur für erfüllt aus, was die rhetorische Theorie forderte,[3]) und unter ‚persönlich' ist dabei nur die Typik der Charaktere und Situationen zu verstehen; ganz konventionelle und aus geborgten Redensarten zusammengesetzte Briefe des fünften Jahrhunderts werden von den Autoren als ‚Spiegel ihrer Seele' bezeichnet.[4]) Daß man seine Seele zeigen solle, scheint ausgemacht, nur das Wie steht in Frage. Tatsächlich war der Brief wesentlich noch eine rhetorische Stilform und blieb das länger als die Autobiographie; er konnte die als wertvolles Briefthema üblichen gesellschaftlichen Höflichkeitsbezeugungen sogut wie lehrhafte Erörterungen über ein bestimmtes Problem, amtliche Instruktionen und diplomatische Vermittlungen oder eine Erbauungsschrift für weitere Kreise beherbergen, und die Äußerung subjektiver Stimmungen war, soviel wir sehen,[5]) in dieser Form nicht anders üblich als in der Form der öffentlichen Rede. Jedenfalls wird man sagen können, daß man damals so wenig wie in der Zeit Ciceros die Fruchtbarkeit der Privatbriefe zu würdigen wußte: daß sie den inneren Menschen durch die vorgestellte Gegenwart einer bestimmten befreundeten Person aus den gesellschaftlichen Konventionen lösen, so daß er, sei es formlos, sei es in schöner Haltung, doch immer ungezwungen sich darstellt.

So war auch die Mitteilung biographischer Skizzen im Brief, wie sie vor allem aus Hieronymus' Schriften bekannt ist, ein Ableger eines

[1]) Synesius ep. 137. 141. (A° 395). Vgl. auch die Hervorhebung der individuellen Unterschiede in der Schrift über die Träume 23 sq. und am Anfang des ‚Dio'; vgl. auch Ambrosius ep. 45.

[2]) H. Peter, Der Brief in der röm. Lit. S. 241.

[3]) Pseudodemetrius περὶ ἑρμηνείας § 223—235 (I. Jahrh. v. Chr.), Peter a. a. O. S. 20.

[4]) Sidonius Apollinaris VII 18, 2 und Ennodius bei Peter a. a. O. S. 152 u. 166.

[5]) Die reiche Briefliteratur des vierten Jahrhunderts, zumal bei den griechischen Kirchenvätern, bedarf noch der psychologischen Untersuchung.

hellenistischen Zweiges der Rhetorik. Zur Ausbreitung dieser Spielart wirkte das Bedürfnis nach Anschauung vorbildlicher Lebensgestalten mit der Neubegier für persönliche Dinge zusammen. Augustins Wort von dem Geschlecht, „das begierig ist nach Kenntnis des Lebens anderer Menschen, müßig in der Verbesserung des eigenen Lebens",[1]) hat einen breiten Hintergrund in den literarischen Gewohnheiten. Seine „Bekenntnisse" sind mitangeregt worden durch einen Brief des in Süditalien als Einsiedler lebenden Dichters Paulinus von Nola, der an Augustins ihm persönlich nicht bekannten[2]) Freund Alypius die Bitte gerichtet hatte,[3]) ihm eine autobiographische Epistel über die „ganze Geschichte seiner (des Alypius) Heiligkeit" zu senden; Augustin übernahm die Beantwortung für den Freund, der eben wegen der selbstverständlichen Öffentlichkeit einer solchen Epistel sich der „Pflicht der brüderlichen Mitteilung" entziehen wollte: „Als ich sah, wie er (Alypius) zwischen Sympathie und Zurückhaltung schwankte, da habe ich ihm die Last abgenommen, wie er selbst auch mir das brieflich auftrug. So werde ich Dir denn unverzüglich den ganzen Alypius ins Herz senken."[4]) Augustin fügte dann die Geschichte des Freundes in seine eigenen „Bekenntnisse" ein. Und es ist charakteristisch für die hier vorhandenen Zusammenhänge, daß Paulinus bei seiner Bitte um die briefliche Selbstdarstellung den Heidenapostel und Vergil aneinanderfügte: „Erzähle mir ausführlich, welches Dein Geschlecht und Deine Heimat ist (Aeneis VIII 114), und aus welchen Anfängen Du, ausersehen vom Mutterleibe an (Gal. 15), zu der Mutter der Gotteskinder übergegangen bist."

Mit der Beziehung auf das Publikum taucht auch das Doppelgesicht von Intimität und Pose auf. Viel raffinierter als in Senecas Moralbriefen erscheint es bei dem heiligen Hieronymus, weil die Demut hinzukommt, sodaß dies rhetorische Spielen mit der Wahrheit zur Falschheit wird. Hieronymus benutzte die Epistel vielfach, um in einer eigentümlichen Mischung von Typischem und Individuellem seine Seelenzustände vor der Welt zu enthüllen.[5]) Besonders wirkungsvoll waren die Bekenntnisse, die er seiner Schülerin Eustochium ablegte, in einem berühmten, aus Rom datierten Brief (384) an diese reiche römische Dame, die unter seinem Einfluß ein keusches Leben gelobt hatte. In diesem an

[1]) Aug. Conf. X 3. Cf. ep. 24, 5. 25, 2 (Edit. Vindob.). Vgl. auch oben S. 498 u. 538 und die Angaben der Heiligen-Biographien über ihre Quellen, z. B. Paulinus Nol. vita Ambrosii (auf Anregung Augustins verfaßt) c. 1.
[2]) Aug. ep. 27, 1. Paul. Nol. ep. 6, 2. 3, 2. 4, 5.
[3]) Aug. ep. 24, 4. Anno 395.
[4]) ib. 27, 5.
[5]) Vgl. Grützmacher, Hieronymus I S. 6ff.

40 Druckseiten langen „Brief" gibt er ihr ein Bild von dem mönchischen Leben, zu dem er sich selber 10 Jahre zuvor in Syrien bekehrt hatte, von den Motiven, Anforderungen und Anfechtungen desselben; zwei der Haupt-Anfechtungen illustriert er durch autobiographische Details.[1])

Die eine ist die allgemeine Erfahrung, „daß bei Hitze die Sinne des Mannes sich unvermeidlich entzünden." Er malt das so aus: „Als ich in der Wüste lebte, in jener weiten, von der Sonnenglut ausgebrannten Einöde, die den Mönchen ein schauriges Asyl bietet, da schweiften meine Gedanken oft hin zu den Vergnügungsstätten Roms. Einsam, innerlich verbittert saß ich da. Meine ungestalten Glieder starrten im Bußgewande, und meine rauhe Haut war schwarz geworden gleich der eines Äthiopiers. Täglich gab es Tränen und Seufzer ... Von Speise und Trank will ich gar nicht reden ... Also jener „Ich", der ich aus Furcht vor der Hölle mich selbst zu einem solchen Kerker verurteilt habe, in der einzigen Gesellschaft von Skorpionen und wilden Tieren: ich dachte oft zurück an die Tänze der Mädchen. Die Wangen waren bleich vom Fasten, aber im kalten Körper flammte der Geist auf in der Glut der Begierden. Von dem Menschen, der dem Fleische nach bereits gestorben war, loderte einzig noch das Feuer der Sinnlichkeit auf. Verlassen von aller Hilfe, warf ich mich nieder zu den Füßen Jesu, benetzte sie mit meinen Tränen und trocknete sie mit meinen Haaren, und das widerspenstige Fleisch bändigte ich durch wochenlanges Fasten. Ich schäme mich durchaus nicht, meinen traurigen und elenden Zustand einzugestehen, ja es tut mir sogar leid, daß es mit mir nicht mehr so ist, wie es war ... Nach vielem Weinen, nach ständigem Aufblick zum Himmel erblickte ich mich zuweilen inmitten der Engel, und froh und glücklich sang ich: ‚Dir folge ich, angelockt vom Dufte deiner Salben.'" (Hohel. I, 3,4)

Die andere große Anfechtung, von der er aus eigener Erfahrung reden konnte, war die Beschäftigung mit der heidnischen lateinischen Literatur. Auch dies ist ein typisches Motiv, obwohl es für ihn, den durch seine umfassende Gelehrsamkeit hervorragenden Schriftsteller, charakteristisch zu sein scheint. Wir sahen, wie um dieselbe Zeit Priscillian die Lektüre der Klassiker, die ihm als sündhaft angerechnet wurde, als eine Jugendtorheit hinstellte, die er überwunden hatte. Hieronymus war, als er den Brief schrieb, bereits mit seinem großen Werk beschäftigt, der lateinischen Version der Bibel, der sogenannten Vulgata; aber er war auch ein graziöser Stilist asketischer Romane. Er bezeichnet

[1]) Hieronymus, Brief 22, 7 u. 30. Übersetzt von L. Schade in Bibliothek der Kirchenväter II, Bd. 16 (1936).

jene Sünde als einen „Ehebruch der Zunge" und erzählt dazu die folgende „Unglücksgeschichte":

„Vor vielen Jahren verließ ich Heimat, Eltern, Schwestern und Verwandte und verzichtete, was noch schwieriger ist, auf meinen wohlgedeckten Tisch. So hatte ich mich gleichsam um des Himmelreiches willen ... auf den Weg gemacht nach Jerusalem, um ein Gott geweihtes Leben zu führen. Die Bibliothek aber, welche ich mir zu Rom mit großer Mühe und viel Arbeit erworben hatte, glaubte ich nicht entbehren zu können. Ich Elender fastete also, während ich den Tullius las. Nachdem ich manche Nacht durchwacht und viele Tränen vergossen hatte, welche die Reue über meine früheren Sünden gelöst, nahm ich den Plautus zur Hand. Als ich wieder zu mir selbst zurückfand, fing ich an, einen Propheten zu lesen, aber die harte Sprache stieß mich ab .. Während so die alte Schlange ihr Spiel mit mir trieb, überkam meinen entkräfteten Körper etwa um die Mitte der Fastenzeit ein Fieber, das bis ins innerste Mark drang ... Man traf schon Anstalten zu meinem Begräbnis. Der Körper war bereits erkaltet ... Plötzlich fühlte ich mich im Geiste vor den Richterstuhl geschleppt. Dort umstrahlte mich so viel Licht, und von der Schar der den Richterstuhl Umgebenden ging ein solcher Glanz aus, daß ich zu Boden fiel und nicht aufzublicken wagte. Nach meinem Stande befragt, gab ich zur Antwort, ich sei Christ. Der auf dem Richterstuhl saß, sprach zu mir: „Du lügst, du bist ein Ciceronianer, aber kein Christ. Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz." Darauf verstummte ich. Er aber gab Befehl, mich zu schlagen. Mehr noch als die Schläge peinigten mich die Gewissensqualen. Mir fiel der Vers ein: „Wer wird dich in der Hölle preisen?" Ich fing an zu schreien und zu heulen: „Erbarme dich meiner, o Herr, erbarme dich meiner!" Dieser Ruf übertönte die Peitschenhiebe. Schließlich warfen sich die Umstehenden dem Richter zu Füßen und baten, er möge meinem jugendlichen Leichtsinn verzeihen. Er möge ... jedoch die Strafe weiter an mir vollziehen, falls ich mir erneut einfallen lassen sollte, Werke der heidnischen Literatur zur Hand zu nehmen. In meiner unglücklichen Lage hätte ich noch viel mehr versprochen. Ich fing an, bei seinem Namen zu schwören: „Herr, wenn ich je wieder weltliche Handschriften besitze oder aus ihnen lese, dann will ich dich verleugnet haben." Nach diesem heiligen Eide entließ man mich, und ich kehrte wieder zur Erde zurück ... Es war dies kein Gaukelbild des Schlafes, es waren keine leeren Traumbilder, wie sie so manches Mal mit uns ihr Spiel treiben. Zeuge ist mir der Richterstuhl, vor dem ich lag; Zeuge ist mir das schreckliche Urteil, vor dem ich erzitterte — ich habe nur den einen Wunsch, daß mir so etwas nie wieder

zustößt —, meine Schultern zeigten blaue Flecken, nach dem Erwachen fühlte ich noch die Schläge. Und nachher habe ich mich mit einem solchen Eifer den göttlichen Schriften zugewandt, wie ich ihn bei der Beschäftigung mit den profanen nie gekannt hatte."

Es ist kaum ein zu scharfes Urteil, wenn man von dieser Bekehrungsgeschichte gesagt hat, sie sei „eins der ärgerlichsten Meisterstücke verlogener Rhetorik, mühsam ausgesonnener Begeisterung und unechter Frömmigkeit."[1]) In der Klosterliteratur des frühen Mittelalters und nicht, wie man gemeint hat, bei Petrarca, soll man die rechte Wirkung dieser „Vision" samt der andern, mit durch Hieronymus eingenisteten Phantastik intellektueller Art auch in der Selbstbiographie suchen.

Aber auch sein großes, literarisch wie theologisch hervorragendes Werk der Bibelübersetzung sah Hieronymus gelegentlich unter dem Gesichtspunkt der Askese an. Er hat dabei die Erfahrung gemacht, daß geistige Arbeit dazu verhilft, von der Sinnlichkeit loszukommen, und die Bekenntnisse, die er darüber macht, erscheinen uns überzeugender und aufrichtiger, obwohl er sie auch mit pädagogischer Absicht vorbringt, in einem Brief, der an einen Freund gerichtet ist, aber offensichtlich für die Öffentlichkeit bestimmt war. Er gibt in dem Brief eine Schilderung der mönchischen Lebensform, für die er bei den ägyptischen Wüstenheiligen ein Vorbild gefunden hatte, und hebt dabei die Wichtigkeit der Arbeit, geistiger wie manueller, hervor: „Nie soll der Teufel dich unbeschäftigt antreffen". Im Zusammenhang dieser Unterweisungen, die uns an die Benediktiner-Regel erinnern, kommt er auf sein Studium des Hebräischen zu sprechen, wiederum im Gegensatz zur heidnischen Literatur, aber nunmehr positiv auf den Ertrag hin, den es ihm für sein Leben wie für sein Werk brachte:[2])

„In meiner Jugend, als ich mich in der Einsamkeit der Wüste verschanzt hatte, vermochte ich dem Reiz der Laster und dem natürlichen Feuer kaum zu widerstehen, ich suchte es durch häufiges Fasten zu bändigen, aber in meinem Geist wogten die Gedanken. Um ihrer Herr zu werden, begab ich mich bei einem der Brüder, der vom Judentum bekehrt war, in die Schule, um statt Quintilians Schärfe, Ciceros Fluß, Frontos Pomp und Plinius' Gefälligkeit das (hebräische) Alphabet zu erlernen und mich in den Zisch- und Hauchlauten zu üben. Wieviel Arbeit ich darauf verwandt habe, was für Schwierigkeiten ich dabei zu

[1]) Schöne, Eusebius, S. 240.

[2]) Hieronymus, ep. 125, 12, ad Rusticum monachum (Migne, Patrol. Lat. t. XXII, 1078). Cf. dazu Benedicti regula monachorum, cap. XLVIII. (Die Regel des hl. Benedictus, Freiburg, 1907 S. 353).

überwinden hatte, wie oft ich verzweifelte und es aufgab, dann aber, von Lerneifer getrieben, wieder anfing: — das bezeugt mir mein Gewissen und das können die bezeugen, die mit mir zusammen lebten. Aber jetzt sage ich meinem Herrn dafür Dank; denn aus dem bitteren Samen des Studiums ziehe ich süße Früchte."

Schließlich zeigt die maßgebende Mönchsbiographie, die in jener Zeit hervortrat, Athanasius' Leben des hl. Antonius, daß bei der mönchischen Praxis der Selbst-Analyse nicht bloß die Beziehung von Seele und Gott, sondern die der eigenen Person zu den andern Menschen oder, literarisch gesprochen, zum Publikum im Blick stand. Diese Beziehung war so geläufig, daß man den Gedanken an Publizität als ein Hilfsmittel in die Technik der Seelenzucht hineinnehmen konnte. Athanasius läßt in dieser Biographie, die er in Alexandria für die Mönche des Westens schrieb und deren Lektüre für Augustin bei seiner Bekehrung mit entscheidend war, den großen Einsiedler lange Reden an seine Mönche in der ägyptischen Einöde halten, um sie über den Kampf mit den Teufeln und den Versuchungen zu instruieren. Da gibt er die aus der Stoa bekannte Regel der täglichen Gewissensprüfung, aber er ändert die Methode: zur Sicherheit soll jeder seine Handlungen und Seelenregungen täglich aufschreiben, wie wenn er sie anderen mitteilen wollte; die Furcht, bekannt zu werden, so erklärt er, ist das wirksamste Mittel, die Sünden und die sündigen Begehrungen, die Teufel zu überwinden; denn man lügt lieber, als daß man solche Schande ertrüge. Das Asketen-Tagebuch soll als Surrogat für die mangelnde Öffentlichkeit, „statt der Augen der Mitasketen", dienen.

So führte selbst der Zustand des einsamen Fürsichseins, wie er durch das Mönchstum zu einer regelhaften, ausschließenden Lebensform geworden war, ein sehr gemischtes geistiges Milieu mit sich, mochte auch das asketische Lebensideal eine reinere innerchristliche Entwicklung gehabt haben, ehe es mit den ähnlich gerichteten Strömungen in der hellenistischen Kulturwelt verschmolz.[1]) Erst bei den neueren Völkern hat sich das Mönchtum wieder aus dieser hellenistisch-orientalischen Atmosphäre herausgearbeitet. Zu diesem Sachverhalt gehört, daß im 4. Jahrhundert eine raffinierte Technik der asketischen Selbstzergliederung ausgebildet vorlag, und daß zugleich die Bußübung aus dem Gottesdienst der christlichen Gemeinden in die rhetorisch geformte christliche Literatur übergehen konnte.

Christi Verkündigung der rettenden Sünderliebe Gottes, diese Tiefe der Innerlichkeit, die Magdalenen segnete, war unendlich erhaben gewesen

[1]) Vgl. Wendland a. a. O. S. 136ff.

über die Gesinnung, die die Erlösung an das Besichtigen und Zergliedern der Seele bindet. Nur wo der historische Blick durch das Medium der Aufklärung getrübt ist, kann das beständige Sichprüfen in der Furcht des Herrn als ein Wesenszug in der Religiosität Jesu hingenommen werden. Was in seinem Evangelium an Bußrüstung da ist, ist Rückstand aus den orientalischen Erlösungstraditionen, denen das volle Gefühl des sich erneuenden Willens nicht genügt hat. Aber schon Paulus[1]) mahnte dann zu der steten Achtsamkeit und Selbstprüfung, er bestimmte auch besondere Gelegenheiten dafür, wie den Empfang des Abendmahls. Die Idee der Gemeinde, in der einer des andern Lasten zu tragen habe, gab der öffentlichen Beichte einen praktischen Zweck und Wert; in den „Zwei Wegen" der Apostellehre und gleichermaßen im Hirten des Hermas ist die Praxis normiert. Des öfteren hört man von dem Sündenbekenntnis eines Bekehrten und künftigen Märtyrers, eines Katechumenen vor der Taufe, eines Gefallenen vor der Wiederaufnahme: mit der „Etablierung der christlichen Gemeinden als Gemeinschaften einer grenzenlosen Vergebung" verfestigte sich die Beichte zu einem förmlichen Sakrament.[2])

Das Werkzeug, mit dem es gelingen mochte, einzelne Teile des Innern für die öffentliche Beurteilung ans Licht zu ziehen, konnte nur von einer in der psychologischen Reflexion fortgeschrittenen Kultur geliefert werden. Wir haben gesehen, wie die moralische Skepsis innerhalb der antiken philosophisch-religiösen Selbstbetrachtung in solcher analytischen Richtung vordrang, wo sie doch den Kern des Selbstgefühls nicht zerstörte; indem sie nun in den Skrupeln der Bußpein und Demut zu etwas Wertvollem und Gottgefälligem wurde, verselbständigte sie sich zu einem Verfahren der Sündenzergrübelung. Augustin hat es in seiner Selbstbiographie ausgiebig benutzt; aber seine Analyse ist hierin nur ein Durchschnittstypus. Schon im vierten Jahrhundert verfügte die christliche Asketik über eine zahlreiche erzählende und nun auch regelgebende Literatur, die als „Disziplin des Innern" diesen psychologischen Typus dem Mittelalter zur weiteren Verfeinerung übermachte.

Die Technik war außerordentlich wirksam und erwies sich zum Teil auch als fruchtbar. Sie feiert ihre Triumphe in möglichst subtilen Einzelbeobachtungen, für die die geschlechtlichen Dinge und die Lustgefühle beim Essen — weniger beim Trinken — das Hauptgebiet abgaben, die

[1]) Gal. 6, 4. 4, 2. I Kor. II, 28. 2. Kor. 13, 5.

[2]) Harnack, Die Mission des Christentum usw. S. 159. Klieforth, liturg. Abh. II (1856) S. 6f. 15f. Probst, Lehre vom Gebet in den drei ersten Jahrh. 1871, S. 160. Dazu, in bezug auf Augustin, M. Wundt, A.s Konfessionen, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 1923, S. 179f.

aber auch Feineres hören lassen. So heißt es etwa in den Mönchsregeln des Basilius in der auch wieder für diese ganze Art von Selbstauffassung typischen Form der Frage: „Wenn man im Laufe einer Predigt Freude über den Erfolg verspürt, ist das dem Gefühl des verübten Guten oder einer Regung des Hochmutes zuzuschreiben?"[1]) Auch Gesamtzustände werden so durch Zerlegung in Bestandteile und deren Nebeneinanderstellung umschrieben. So lehrt bei Athanasius der heilige Antonius in seiner großen Rede an die Mönche eine Methode der Geisterunterscheidung: das dringliche Problem, ob es sich bei einer Erscheinung um Engel oder Teufel handle, soll den Mönchen dadurch auflösbar werden, daß sie die entsprechenden Seelenverfassungen zum Wiedererkennen getreu abgeschildert an die Hand bekommen. Für Teufelserscheinungen ist es Furcht, Unruhe, Verwirrung der Gedanken, Traurigkeit, Haß gegen die Askese, Trägheit, Niedergeschlagenheit bei der Erinnerung an das frühere Leben in menschlicher Umgebung, und dann überhaupt Lust zum Bösen und Unlust zur Tugend und Unbeständigkeit der Sitten.

Auch die Gemeindebeichte stand jetzt in einer intellektuellen Atmosphäre. Im vierten Jahrhundert wurden schon Stimmen laut, die in Anbetracht der tatsächlichen psychologischen und sozialen Verhältnisse das Unmoralische, Skandalöse oder jedenfalls das der Besserungstendenz Zuwiderlaufende an dem öffentlichen Sündenbekenntnis hervorhoben, und Johannes Chrysostomus wollte als Menschenkenner und gesunder Moralist die Beichte beschränkt wissen auf die Beziehung zu einem durch Schweigepflicht gebundenen Priester, wo nicht zu Gott allein.[2]) Es entspricht dieser Abschwächung, daß die heilige Beichte nun auch literarisch werden konnte, nicht nur in einzelnen qualfreudigen Selbstanklagen, wie sie schon ehedem Commodian in seinen versifizierten Paränesen an die Christenheit vorgebracht hatte,[3]) sondern als ganzer Akt und selbständig für sich.

Für diesen realen Übergang von der Bußpraxis zur Konfession als literarischer Form haben wir autobiographische Dokumente. Bei dem großen syrischen Heiligen Ephraim, der von Edessa aus mit seinen aus dem Syrischen ins Griechische übersetzten Werken eine starke Wirkung auf die griechischen Kirchenväter übte, dem Gregor von Nyssa eine Lobrede geschrieben hat, in der es heißt, daß für Ephraim das

[1]) Basilii Regulae concisius disputatae 195. Vgl. L. Thamin St. Ambroise S. 379. Dazu etwa Hieronymus ep. 125, 7: über die Gefährlichkeit des Fastens: weil das Essen hernach eine gesteigerte Lust ist.

[2]) Vgl. A. Puech, St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps. 1891. S. 210ff. Die Stellen aus Chrysostomus sind oft protestantischerseits ins Feld geführt worden.

[3]) Commod. Instruct. II 20, I.

Weinen eine natürliche Funktion wie das Atmen gewesen sei, findet sich innerhalb einer äußerst umfangreichen, düster phantastischen Produktion[1]) eine Reihe von Schriften, die den Titel „Konfession oder Selbstanklage" tragen. Hier kommt die Buße, die nach Tertullian (de poenitentia c. 9) „eine Disziplin des sich niederwerfenden und demütigenden Menschen" ist, zu einer Erscheinung, welche die derbe Wirklichkeit sichtbar macht, über die sich Augustins Werk erhob. Überwiegend handelt es sich bei Ephraim um die Schilderung seiner gegenwärtigen Seelenverfassung. Da bringt er in formelhaften anthitetischen Wendungen den Gegensatz eines augenscheinlichen heiligen Wandels zu den unsichtbaren Abirrungen sündlicher Regungen zur Darstellung, indem er ein die Phantasie in Schrecken haltendes System von Sündenmöglichkeiten auf den eigenen Zustand richtet: „Wehe mir, daß es so anders ist in mir, was verborgen ist, als was erscheint." Auch der reale Zweck solcher Aufzeichnungen tritt hervor, wenn Ephraim als Motiv seiner öffentlichen Beichte seine Hoffnung bezeichnet, sich dadurch das Erbarmen des gefürchteten göttlichen Richters zu sichern.

Indem nun eins dieser Bekenntnisse[2]) sich zur Lebenserzählung ausdehnt, wird weiter deutlich, wie die Bußstellung die Auffassung der Erlebnisse bestimmt. Form erhält die Autobiographie durch die Sündensystematik; in diese wird das Tatsächliche eingeordnet, ausgestattet mit theologischen Erörterungen über die Schwere der verschiedenen Vergehungen, und kontrastiert mit den frommen Gestalten der Eltern und Voreltern. Das Ganze ist umrahmt und durchsetzt mit Selbstanklagen und Zerknirschungen, welche die alttestamentarisch-orientalische Relation zu Gott herstellen. Die Übereinstimmung mit der mönchischen Selbstquälerei des Mittelalters zeigt sich auch darin, daß Ephraim bei seiner gegenwärtigen Beichte Regungen, die den Bußakt stören wollen, als Sünden aufspürt. Das wesentliche Ereignis ist hier wieder die Erlösung vom Unglauben, und zwar von materialistischen Gedanken über die Herrschaft des regellosen Zufalls; die rechte Gewißheit von Gott wird sinnfällig-erbaulich durch das direkte Eingreifen der göttlichen Vorsehung in das äußere Leben Ephraims und durch anschließende Schreckensvisionen und Reue- und Angstzustände herbeigeführt. In der Schilderung der Kindheit als einer Höhle von Lasterhaftigkeit bekundet sich vollends der Sinn dieser Art von Konfessionen.

[1]) Ephraim, Opera graeco-latina ed. Assemanni. Auch deutsche Übersetzungen von Zingerle in der Kemptener Bibliothek.

[2]) Ephraim. opp. I, p. 119—144. Auch in Acta Sanctorum I. Februar S. 54f.

Der Beichtakt war doch nur eine Seite im Ganzen der confessio, die zugleich Glaubensbekenntnis bedeutete.[1]) So erscheint sie literarisch in der um 350 fallenden Bearbeitung der Legende von Cyprian von Antiochia[2]). Cyprian ist der Magier, der zum Repräsentanten der geistigen, der dämonischen Mächte des Heidentums, des unersättlichen Strebens nach Erkenntnis und heilloser Herrschaft über die Natur gestaltet war. Der wird nun hier in der Situation dargestellt, wie er, von dem Bund mit dem Teufel zum Glauben an das Christentum bekehrt und verzweifelnd nach Rettung ausschauend, in Aufrufen an sich, an die Gläubigen, an Gott ein Bekenntnis dieses seines Lebensganges in zeitlicher Folge ablegt. In einer andern Fassung der Legende ist als Form der Selbstdarstellung bereits das Bekenntnis der zum Frieden gelangten Seele benutzt: Cyprian, der zu priesterlichen Würden aufgestiegen ist, erzählt unter erbaulichen Betrachtungen von seinem sündigen Leben und schmerzvollen Suchen, von seiner demütigen Hingabe an Christus, seiner Buße und Einkehr in den Hafen der Gemeinde.

Der Titel ‚Confessiones', den Augustins Werk trägt, hat oft genug dazu verleitet, es aus den kirchlichen Bräuchen herzuleiten; der Einblick in den Doppelsinn von ‚confessio' — confessio peccati und confessio laudis — verstärkte diese Neigung.[3]) Tatsächlich hat er auch an dem praktisch-religiösen Zweck der Gemeindebeichte festgehalten, und er konnte für die äußere literarische Gestaltung seiner Autobiographie die Beichte schon als literarische Kunstform vor sich haben. Es ist die regelhafte, nun schon so oft beobachtete Beziehung der Selbstdarstellung zu festen Übungen im wirklichen Leben. Aber der Zusammenhang war nicht von der Art, wie er in der Folgezeit in der religiösen Autobiographie vom Mittelalter bis zu den Pietisten bestand, wo die Technik der Selbstbeobachtung durch die verschiedenartigen kirchlichen, klösterlichen oder brüderschaftlichen Beicht- und Erbauungsformen entwickelt worden ist. Will man Augustins neue Seelenkunst in der Ausbildung seines psychologischen Genies verfolgen, so trifft man — neben der wesentlichen Vertiefung in das einsame Selbstbewußtsein — auf die rhetorische Schulung und die antike Literatur, zumal auf die von der Stoa bedingte Historie von Tacitus und Sallust, und auf die Predigt

[1]) Über den in der Psalmenexegese festgestellten Doppelsinn von confessio: peccati et laudis vgl. Böhmer, Die Lobpreisungen Augustins, N. Kirchl. Z. 1915.

[2]) Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage. 1882. S. 105f.

[3]) Böhmer a. a. O. definiert das Werk als Lob- und Dankgebet. Wundt als confessio fidei, auf die Praxis der Katechese hin, ZNTW 1923; Williger ebda. 1929 setzt, diese Thesen widerlegend, als „eigentlichen Zweck" die Erbauung an.

des Ambrosius, der sich der römisch-stoischen Persönlichkeitslehre an der Hand Ciceros bemächtigt hatte, um ihr durch die darauf gebaute Christusliebe eine gemütstiefe Ausdrucksfähigkeit zu schaffen: in Ambrosius stellte sich dem Rhetor Augustin in Mailand nicht nur die kirchliche Autorität in Person überwältigend dar, sondern auch die psychologische Kultur der Kanzelrede, die von den Seelenkämpfen aus so voller Erfahrung handelte, daß der Hörer, der in ihnen begriffen war, sich unmittelbar getroffen fühlen mußte — als hätte Ambrosius diese Predigten geradezu für Augustin gehalten.[1])

4.

Die einsame Vertiefung in das Seelenleben war doch das Wesentliche. Sie hatte noch eine Stätte, fern von den öffentlichen Funktionen und Zweckbeziehungen: in der neuplatonischen Geistesreligion. Durch Plotin war der Neuplatonismus zu einer der drei großen Weltreligionen dieser Zeit, neben der christlichen Kirche und dem Manichäismus, geworden. Diese pantheistische Mystik hat sich durch die ganze christliche Entwicklung bis zur Renaissance hin als eine starke Unterströmung erhalten, die oftmals frei durchbrechen wollte, und wo sie im vierten Jahrhundert noch rein vorhanden war, übte sie gerade damals schon die innigste Wirkung auf das Christentum aus. Entscheidend war sie für den Fortgang der Selbstbetrachtung, die hier die volle Kontinuität mit den reinen Gestalten und literarischen Formen des griechischen Geistes besaß. Allein mit sich selbst, in gottgewährter Kraft der eigenen gottverwandten Seele, sich loslösend aus der empirisch-sinnlichen Besonderung, eins mit dem gottbeseelten Kosmos, das heimliche Tönen des Innern erlauschen, daß der Wesensgrund aufklinge, der tiefer als alles reflektierte Bewußtsein liegt und aus unendlicher Fülle die Wirklichkeit von allem schafft, was ist — die dichterische Phantasie, wir sahen es schon,[2]) kam von diesem Flug mit mächtigen Schwingen zurück, die den Schimmer des Übersinnlichen nicht mehr verloren.

Plotin selbst hatte die metaphysische Poesie seiner Lehre nicht zu einer Kunstform entwickeln mögen: jedes literarische Mittel ist wie das eigene empirische Ich ein Fremdling in dieser Welt des objektiven Geistes, in der die Seele denkend sucht und schweigend harrt, daß der „Sonnenaufgang" der Selbsterkenntnis durch den „heiligen Blick" der Gottheit

[1]) Über Ambrosius vgl. Harnack, Dogmengesch. III[2] S. 40ff.; ders. Augustins Konfessionen (Gießen 1888) S. 11. — L. Thamin, St. Ambroise (1895) p. 45 (nach Baunard, Histoire de St. Ambroise V 4).

[2]) Vgl. oben S. 532.

nahe. In den höchsten Momenten des vollen, seligen Gefühls der Einigung verlangte doch auch bei ihm die persönliche Erfahrung nach unmittelbarem Ausdruck: „Oft, wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und, von dem Außensein gelöst, bei mir selbst Einkehr halte, schaue ich eine wunderbare Schönheit: dann bin ich meiner Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt ganz fest gewiß, wirke herrlichstes Leben kräftig in mir und bin eins geworden mit der Gottheit."[1])

Für Plotin war die Ekstase — er hat sie, so wird berichtet, viermal in seinem Leben erreicht — das höchste Glück, das Marc Aurel in dem Einklang des persönlichen Lebens mit der göttlichen Symphonie des Alls gefunden hatte; in der Befreiung von den Schranken persönlichen Daseins fand sich die Sehnsucht der Seele nach ihrer göttlichen Heimat erfüllt. So übermächtig war der transzendente Zug des metaphysischen Bedürfnisses bei der Wiedererneuerung der Platonischen Philosophie, die nicht in Athen, sondern in Alexandria, dem östlichen Zentrum der hellenistischen Kulturwelt, erfolgte. Aber auch hier blieb doch die griechische Anschauung der Welt als eines Kosmos erhalten, als eines vielgestaltigen, gedankenmäßig geordneten und in seiner wunderbaren Ordnung schönheitsherrlichen Ganzen. Diese Welt unserer Sinnen-gebundenen Erfahrung, von der der denkende, Gott suchende Mensch den Blick abwenden muß, um sich auf die geistige Schau zu konzentrieren, bleibt doch der erste, uns nächstliegende Gegenstand des philosophischen Staunens und gibt einen Maßstab für das unvergleichlich größere Wunder des geistigen Reichs, in das sich die Seele vertieft, nachdem sie sich zu sich selbst zurückgewandt hat. Diese zweiseitige Stellung zur Welt war in Plato selber angelegt. Denn die Platonischen Ideen, diese nur rein geistig faßbaren, ewig-klaren Formen werfen einerseits, als die Musterbilder der irdischen Dinge einen Schimmer von ihrem göttlichen Glanz auf diese veränderlichen, vergänglichen Dinge, und anderseits ziehen sie die Seele des Menschen, die ihnen verwandt ist, von den vergänglichen Erscheinungen fort zur Schau des Ewigen. In Plato angelegt, wurde diese Zweiseitigkeit doch erst zu einem Grundzug der Weltansicht durch den Neuplatonismus, der die Philosophie Platos, diese größte intellektuelle Schöpfung des griechischen Geistes, zu einem Gegenstück der christlichen Religion gemacht, ja, auf die geschichtliche Wirkung hin angesehen, in das Christentum hineingebildet hat. Wir müssen diese doppelseitige Stellung zur Welt im Auge behalten, um eine

[1]) Plotin, Ennead. IV 8, I. cf. VI 9, 10. I 6, 7 u. a.

Konzeption Plotins zu würdigen, die uns besonders angeht, da sie das Problem der Individualität betrifft. Plotin — und er, soviel wir wissen, als Einziger unter den antiken Denkern — hat die Existenz einer Vielheit qualitativ verschiedener Individuen metaphysisch zu begründen versucht. Durch seine verschiedenen Abhandlungen, die uns wie Meditationen eines einsamen Denkers anmuten, zieht sich dieses Problem, und es bildet das Thema einer eigenen, auf ein paar Seiten zusammengedrängten Betrachtung, die den charakteristischen Titel hat: „Gibt es Ideen auch von den Einzelwesen?"[1]) — auch von ihnen und nicht nur von den Gattungen und Arten der Dinge, die etwas Allgemeines sind.

In der römischen Lebensphilosophie stoischer Richtung, in der die „unermeßliche Mannigfaltigkeit" der menschlichen Individuen nicht nur im Hinblick auf die äußere Erscheinung — die „Person" in einem geläufigen Sinne des vieldeutigen Wortes —, sondern nach „Natur und Charakter" ans Licht gestellt und ihr eine positive, ethisch-praktische Bedeutung gegeben wurde, vermißten wir eine tiefere Begründung dieses für das menschlich-gesellschaftliche Leben so bedeutsamen Phänomens.[2])

Jetzt treffen wir, drei Jahrhunderte später, auf den Versuch einer solchen Begründung bei einem Denker, der eine der Lebensphilosophie polar entgegengesetzte, religiös-metaphysische Richtung der Philosophie vertritt. Ein äußerst vergeistigter Mensch, der in der hochkultivierten Alexandrinischen Gesellschaft, dann in der Kaiserstadt Rom wie ein Asket lebte, ein Ägypter von Geburt, zeigte Plotin eine recht unhellenische Verachtung für den Leib, der das menschliche Individuum sichtbarlich nach außen abschließt und in sich zusammenhält und so auch bei der Rede von der „Person" zunächst im Blick stand; er lehnte es grundsätzlich ab, sich porträtieren zu lassen: der Maler oder Bildhauer verfertige nur, so soll er erklärt haben, „ein Schattenbild des Schattenbildes, mit dem die Natur uns umhüllt hat." Wenn er trotzdem die individuelle Verschiedenheit der Menschen als etwas Wesentliches ansah, so muß er einen Begriff der Individualität im Sinne gehabt haben, der nicht auf das sinnfällige Dasein der geschlossenen Person, sondern auf die geistige Einheit des Ich bezogen war. In der Tat ist der Ausdruck: „das Ich" von Plotin in die antike Philosophie eingeführt worden, und wir gehen kaum fehl, wenn wir seine Konzeption der „individuellen Ideen" neben die christliche Anschauung von dem unbedingten Wert der Einzelseele stellen.

[1]) Plotin, Enneaden Buch V Kap. 7. Die folgenden Zitate nach der Übersetzung von R. Harder, Plotins Schriften Bd. I (1930) S. 175—78.

[2]) cf. oben. Teil II S. 200ff.

Er sieht in der Individualität etwas Ursprüngliches, das in der göttlichen Weltordnung gegründet ist. Er spricht von der „Idee des Einzelnen" als dem eigenartigen Urbild, nach dem der einzelne, mit einem Eigennamen benannte Mensch geformt ist. Auf diese Weise sucht er mit Hilfe des platonischen Begriffs der „Idee" die rätselhafte Einheit des Individuums festzustellen: daß es, als Individuum durch seine Besonderheit von jedem andern Individuum unterschieden, ein in sich geschlossenes Ganzes ist, das seinen eigenen Mittelpunkt hat. Um den geistigen Charakter dieser individuellen Einheit und Ganzheit ist es ihm zu tun; die Schrift beginnt: „Gibt es auch von dem Einzelnen eine Idee? Nun, wenn ich und jeder Einzelne sich auf das Geistige zurückführt,[1]) so muß auch das Prinzip jedes Einzelnen im Geistigen liegen." Auf das Vermögen der menschlichen Seele zur Schau des Ewigen hatte Plato den Unterschied von Mensch und Tier gegründet; Plotin findet in diesem geistigen Akt den Ursprung des Ego.

Er entwickelt seine Konzeption, indem er sich mit der entgegengesetzten, materialistischen Erklärung der individuellen Unterschiede auseinandersetzt, die in der Schultradition der Philosophie herrschend war, sowohl von Aristoteles wie von den Stoikern her. Aristoteles hatte, obwohl von ihm, wie wir sahen, die griechische Kunst der Biographie und der Charakter-Analyse ausgegangen ist, in seiner philosophischen Grundlegung das Problem der Individualität nicht ernstlich angegriffen. Zwar geht auf ihn die Fragestellung zurück, die Plotin im Titel seiner Abhandlung aufnahm, aber er hatte die Frage, ob es Ideen nicht bloß von Gattungen und Arten, den sog. Universalien, sondern auch von Individuen gebe, nur gestellt, um sie zu verneinen; ihm kam es dabei wesentlich darauf an, die Schwierigkeiten der sog. Ideenlehre noch stärker herauszustellen, als es Plato selber bereits in dem denkgewaltigsten seiner Altersdialoge, dem *Parmenides*, getan hatte.[2]) In seiner „realistischen" Umbildung der platonischen Lehre führte er die Gliederung der Lebewesen nach Gattungen und Arten, die er seiner Naturphilosophie zugrunde legte, nur bis zu dem Punkte durch, wo der Mensch als eine bestimmte Art oder „Species" in das rationale System der organischen Natur eingereiht ist. Die Verschiedenheit der menschlichen Individuen sah er als etwas bloß Zufälliges an, dadurch bedingt, daß die allgemeine, der menschlichen Gattung wesentliche „Form" des „Stoffes" bedarf, um

[1]) Der griechische Text läßt sich auch so wiedergeben: „Da ich, wie jeder Einzelne, mich zum Geistigen erheben kann, so..." cf. Plotin, Ennéades, ed. par E. Bréhier, t. V (1931) p. 123.

[2]) Cf. Bréhier, Plotin a. a. O. V, 158; 119.

sich zu verwirklichen; bei den einzelnen Menschen sei das betreffende Stück Stoff immer wieder ein anderes. So drückte er von seinem biologischen Gesichtspunkt die Individuen zu bloßen Fällen eines Allgemeinen herab; er scheute sich nicht, zu behaupten, daß zwei Menschen — und als Beispiel wählte er historische Persönlichkeiten, Sokrates und Kallias, — nur dadurch voneinander verschieden seien, daß „Fleisch und Knochen" bei dem einen anders sind als bei dem andern. Auf diese seltsame Behauptung des großen Philosophen geht Plotin nicht ein. Dagegen befaßt er sich mit der stoischen Erklärung und erörtert einen speziellen Fall des Problems, bei dem die naturwissenschaftliche Richtung dieser Erklärung hervortritt: die Verschiedenheit der Kinder desselben Elternpaares. Die Stoiker arbeiteten, ihrem naturalistischen Pantheismus entsprechend, statt mit dem Begriff der Form mit dem der Kraft, die als ein Seelen-artiges Element den Stoff durchdringt[1]); durch die Annahme der qualitativen Verschiedenheit der „Kräfte", die bei der Zeugung zusammenwirken, suchten sie den individuellen Unterschieden von „Natur und Charakter" gerecht zu werden, die sie, wie wir sahen, als wesentlich und nicht bloß zufällig betrachteten. Aber auch hier lief, wenn wir recht verstehen, die Erklärung dieser Verschiedenheiten auf das wechselnde Spannungsverhältnis zwischen Kraft und Stoff hinaus. Jedenfalls faßt Plotin die Annahme, die er in Frage stellt, dahin zusammen, daß „die Materie (hyle) die Unterschiede hervorbringe, insofern als sie nicht gleichermaßen bewältigt wird." (2, 7)

Er greift diese Annahme bei ihrer Konsequenz an: „Dann wären alle Individuen naturwidrig bis auf das eine", bei dem der Stoff ganz von der vitalen Kraft „bewältigt" oder der Typus Mensch, die gattungsmäßige „Form" möglichst rein ausgeprägt ist. Und hiergegen macht er geltend: „Aber die mannigfache Verschiedenheit ist etwas Schönes" und daher unmöglich „wider die Natur". Wir halten bei diesem großen Satz ein. Er erinnert uns an ein Wort aus der italienischen Renaissance, in dem die für jene Epoche charakteristische Verherrlichung der Individualität ganz ähnlich zum Ausdruck kam: „La natura per variar è bella".

Plotin folgert aus seinem Satz, daß „die Idee nicht nur e i n e sein kann" für die verschiedenen Exemplare einer Art (2, 7); „die Individuen verhalten sich zu ihrem Archetyp nicht wie die Bildnisse des Sokrates zum Original, sondern man muß den Unterschied zwischen ihnen aus der Verschiedenheit ihrer Urformen herleiten" (1, 4). Hier können wir kaum mitgehen. Wir empfinden es als einen Sprung in die Transzendenz, daß das eigenartige Wesen des Individuums aus dem einmaligen empiri-

[1]) Vgl. oben S. 196f.

schen Dasein dieses Individuums fortverlegt wird, um an dem Ideen-Himmel verfestigt zu werden. Und vollends wehren wir uns dagegen, wenn Plotin hier die berühmte platonische Redewendung von den „Dingen an sich" braucht und so wie Plato z. B. den „Staat an sich" den auf Erden vorhandenen Staaten gegenüberstellt, von einem „Sokrates an sich" spricht, oder, um den griechischen Ausdruck genauer wiederzugeben, von der „Sokratesheit".[1]) Aber wir dürfen diese Formulierung nicht zu streng nehmen. Plotin selber bindet sich nicht an sie.

Das tritt bei einem anderen Argument hervor, das er gegen die herkömmliche Erklärung der Individuation geltend macht. Er weist hier, gegen die Aristotelische Lehre von dem einen einzigen Typus Mensch oder der allgemein-menschlichen Wesensform gewandt, darauf hin, daß „die einzelnen Menschen sich nicht bloß durch den Stoff, aus dem sie sind, unterscheiden, sondern auch durch zahllose Wesensunterschiede allgemeiner Art.[2]) Das Argument, das er hier nur andeutet, führt er in einer anderen Abhandlung weiter aus, wo er auch Beispiele für solche generellen Unterschiede gibt: künstlerische oder intellektuelle Begabung, aber auch körperliche Unterschiede, die etwas Typisches haben, wie die Hautfarbe oder Nasenform, wobei das Typische, z. B. die Plattheit oder Gebogenheit der Nase, ins Reich der ewigen Formen gehört, während der Grad der Ausprägung des Typischen materiell bedingt ist. In dieser anderen Abhandlung nun führt er das Argument mit einer Erklärung ein, die in flagrantem Widerspruch zu seiner Behauptung von dem Bestand individueller Ideen steht. „Man muß feststellen, daß es Ideen nur vom Allgemeinen gibt, z. B. nicht eine Idee des Sokrates, sondern nur die des Menschen. Aber die Frage ist, ob es auch von den Einzelheiten am Menschen Ideen gibt."[3]) Der Widerspruch ist unleugbar. Aber er betrifft, will uns scheinen, nicht die Konzeption der „Idee" des Individuums, sondern nur ihre Formulierung. Denn Plotin verfolgt garnicht den hier von ihm angezeigten Weg der differenziellen Psychologie, die „unzähligen Unterschiede" zwischen den Menschen zergliedernd und vergleichend zu erforschen. Auch hier ist es ihm um die Einheit und Ganzheit des Einzelnen zu tun, dessen Eigenart wohl in eine Fülle mehr oder minder allgemeiner Eigenschaften zerlegt, aber nicht aus ihnen zusammengesetzt werden kann. Nur bezieht er jetzt diese individuelle Einheit nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Einzelseele, die etwas Höheres ist als der Mensch; denn nach der platonischen Glaubenslehre ist die

[1]) αὐτοσωκράτης ibid. 1, 1.
[2]) εἰδητικαῖς διαφοραῖς μυρίαις ib. 1, 4.
[3]) Enneaden V 9, Über Geist (nous), die Ideen und das Seiende, 12, (45—46).

Seele des Menschen nicht an den Körper gebunden, sondern ist von sich aus, unmittelbar, auf die Schau des Ewigen gerichtet, zu der sich der Mensch erst hinkehren muß durch Umwendung des Blicks vom Sinnlichen zum Geistigen. Mit bezug auf die Seele aber bedarf es der Annahme einer „Idee" des Individuums im Unterschied zu seinem irdischen Dasein nicht — deshalb nicht, weil die Seele jenseits der Sphäre, in der diese Unterscheidung einen Sinn hat, ihr Leben und Wesen hat. Für die Einzelseele gibt es kein Urbild, weil sie selber etwas Ursprüngliches ist. So fährt Plotin in dieser anderen Schrift, in der er den Bestand von so etwas wie einer Idee des Individuums, der traditionellen Ansicht folgend, leugnet, folgendermaßen fort: „Man muß nicht alles, was in der Welt hier drunten ist, als bloße Abbilder von Urbildern ansehen und so insbesondere die Seele nicht als ein Abbild einer ‚Seele an sich'; die Seelen sind verschieden an Rang und Würde, und eine Seele ist auch hinieden ‚Seele an sich' — a u c h hinieden, nicht d e s h a l b, weil sie hinieden weilt. Auch in der Einzelseele gibt es, sofern sie an sich selbst Seele ist, Gerechtigkeit und Besonnenheit; auch in den Seelen bei uns Menschen gibt es wahres Wissen, nicht bloß sinnliche Abbilder und Gleichnisse des Wahren."[1]) Der Gegensatz der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, von Diesseits und Jenseits, verliert seinen Sinn mit bezug auf die Seele, die etwas Unräumliches ist, allgegenwärtig, ja das All umfassend dank dem Wissen, das sie von sich selbst und der Welt hat, aber auch fähig, ja dazu bestimmt, sich selbst aufzugeben, um einzugehen in den Grund des Alls in der beseligenden Schau, in der aller Unterschied schwindet.[2])

Wir gehen auf diese Wendung zur Mystik nicht ein, denn in ihr verliert die Individualität den Boden, den ihr Plotin in der platonischen Philosophie geschaffen hatte. Uns liegt an dem Weg, auf dem er hier von der Leugnung der Existenz einer „Idee" des Individuums zur Behauptung der idealen Realität der Einzelseele fortgeht. Es zeigt sich darin, daß seine Konzeption der geistigen Individualität auf einer anderen, höheren, zu einem mystischen Pantheismus hinführenden Ebene liegt als der abstrakt-allgemeine, in der Aristotelischen Schule vorherrschende Begriff des Individuums, der den einzelnen Menschen als einen bloßen Fall eines Allgemeinen — des gleichförmigen Wesens des Menschen — ansieht und seine Eigenart in eine von Fall zu Fall wechselnde Kombination von allgemeinen, ihm mit andern Individuen gemeinsamen Eigenschaften oder „Formelementen" aufzulösen sucht. Bei einem solchen Versuch bleibt notwendig ein unauflöslicher Rest zurück, womit sich heraus-

[1]) ib. V 9, 13 (49). Er spricht hier von αὐτοψυχή wie oben von αὐτοσωκράτης.
[2]) Enneaden a. a. O. V. 9, 13 (50); V 7, 2 (5) und 3 (11).

stellt, daß das eigentlich Individuelle wiederum in einer andern Ebene liegt als der, die von den „unzählbar vielen", verschiedentlich kombinierbaren Formelementen besetzt ist: um klarzustellen, daß es sich um einen bestimmten einzelnen Menschen handelt, der existiert hat oder noch existiert, muß man seinen Eigennamen nennen oder auf ihn hinzeigen als diesen da, den man meint. In diesem Demonstrativen bleibt das rational Unfaßbare des Individuums stecken und ist denn auch schließlich dort von den Philosophen entdeckt worden: Aristoteles' Formel für das Individuelle: das „Dies-da" (tode ti) wurde auf der Höhe der Scholastik des Mittelalters unter dem Namen „Diesheit" (haecceitas) zur Kategorie der Individualität erhoben.

Den Gegenpol zu dieser empiristischen — und zugleich rationalen — Auffassungsweise bildet der Begriff der mit dem Eigennamen des Einzelnen zu bezeichnenden „Idee", diese tiefsinnige Konzeption der Individualität, die Plotin aus der Platonischen Philosophie durch Widersprüche hindurch in einer von Platos und Aristoteles' Zeit gänzlich verschiedenen Lage des geistigen Lebens herausgebildet hat. Der offenbare Widerspruch, daß in der einen Schrift verneint wird, was die andere bejaht, läßt sich psychologisch begreifen, indem man die zwei Schriften in verschiedene Stadien der Entwicklung von Plotins System verlegt. Aber hinter den beiden einander widersprechenden Antworten auf die Schulfrage[1]) nach der Existenz von „Ideen" der Individuen steht der produktive Gegensatz von zwei verschiedenen Standpunkten gegenüber dem Problem der Individualität, die einander durchaus nicht ausschließen, da die Intuition in die geistige Einheit des menschlichen Individuums Raum läßt für die Zergliederung der menschlichen Charaktere, die in der Aristotelischen Schule methodisch ausgebildet worden war.

Der produktive Einsatz Plotins ist im ausgehenden Altertum nicht mehr zur Geltung gekommen. Die christliche Vorstellung von der Einzelseele, die ihrem Gott unmittelbar, wie das Ich dem Du, gegenübersteht, trat dazwischen. So blieb es bis zum Ausgang des Mittelalters bei der ungereimten Lehre der Theologen, daß in Gottes Intellekt, in den die platonischen „Ideen" nunmehr verlegt wurden, nur der Allgemeinbegriff der Menschheit existiert, während Gott mit seinem Willen und seiner Vorsehung dem einzelnen Menschen zugewendet ist. Erst in einer späten Epoche der Neuzeit, in der die individuelle Ausbildung der Persönlichkeit mit dem systematischen Studium der Individualität zusammenkam, einer Epoche, in der Platos Geist wiederum gegenwärtig war, finden wir

[1]) Über diese Schultradition vgl. den Bericht des Albinus bei Bréhier a. a. O. V, p. 119 u. 168.

Aussprüche, die, von deutschen Denkern und Dichtern stammend, uns an Plotins Konzeption erinnern und uns dazu dienen können, ihre dauernde Bedeutung ans Licht zu stellen. Goethe faßte seine Anschauung von der ursprünglichen, unveränderlichen Einheit der „Individualität der Person" in dem berühmten Vers zusammen, der sich in dem Gedicht mit dem geheimnisvollen Titel „Urworte. Orphisch" findet:

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Friedrich Schlegel, der, soviel wir sehen, den Ausdruck „Individualität" in die moderne Literaturwissenschaft eingeführt hat[1]), zu deren Begründern er gehört, beschrieb das, was Plotin im Sinne hatte, wenn er von einem „Sokrates an sich" redete, als den „in Begriffe gefaßten Geist eines individuellen Lebens".[2]) Und vollends wie eine Ausführung von Plotins Konzeption klingt es, wenn wir Wilhelm von Humboldts Worte hören: „Jede menschliche Individualität ist eine in der Erscheinung wurzelnde Idee, und aus einigen leuchtet diese so strahlend hervor, daß sie die Form des Individuums nur angenommen zu haben scheint, um in ihr sich selbst zu offenbaren. Wenn man das menschliche Wirken entwickelt, bleibt nach Abzug aller bestimmenden Ursachen etwas Ursprüngliches in ihm zurück, das, anstatt von ihren Einflüssen erstickt zu werden, vielmehr sie umgestaltet, und in demselben Element liegt ein unaufhörlich tätiges Bestreben, seiner inneren Natur äußeres Dasein zu verleihen."[3])

Nicht zufällig kommen die Stimmen, die wir hier vernahmen, vornehmlich aus der Epoche der Romantik. Es besteht eine Verwandtschaft zwischen den Repräsentanten dieser modernen geistigen Bewegung und Plotin, die nicht bloß in der gemeinsamen Nähe zu Plato, sondern in einer ähnlichen geistigen Lage ihrer Zeiten gegründet ist. Dies führt uns weiter auf den Einfluß des Neuplatonismus auf die allgemeine Literatur jener Epoche des Altertums, in der die Autobiographie eine späte Blüte

[1]) F. Schlegel, Kritische Fragmente im Lyceum der schönen Künste, I (1791) No. 46 u. a. Cf. Minor, Fr. Schlegels Prosaische Jugendschriften II S. 190; 282; 291; 296.

[2]) F. Schlegel a. a. O. in seiner Rezension von F. H. Jacobis Roman „Woldemar", wo er von den Figuren dieses Romans mit einer paradoxen Wendung sagt: „Sie offenbaren nicht, wie Jacobi behauptet, die ‚Menschheit wie sie ist', sondern die Friedrich-Heinrich-Jacobiheit." Analog formulierte der Philosoph Georg Simmel in seinem Buch über Goethe, in dem er sich die Aufgabe stellte, „den geistigen Sinn der Goetheschen Existenz zu erfassen", seine Absicht dahin, „die Idee Goethe" aufzufinden. (Vorwort, S. VI, 1913).

[3]) W. v. Humboldt, Werke I S. 22. Angeregt von Schelling, bei dem es heißt: „Der wirkliche und empirische Mensch, in dem Leib und Seele einander entgegengesetzt sind, ist nur eine Erscheinung der Idee des Menschen, in der Leib und Seele identisch ist." — Vgl. W. Dilthey, Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie, (1894), Kap. IX, in Gesammelte Schriften Bd. V S. 227f.

zeitigte. Ähnlich wie in der neueren Romantik hat sich in der Spätantike aus dem Neuplatonismus eine metaphysisch-religiöse Dichtung gebildet, in der die Selbstbetrachtung in lyrischen Formen mit dem literarischen Ausdruck der Weltansicht verbunden war.

Auf die Verwandtschaft der ‚Hymnen' des Synesius mit Lamartines ‚Meditations' hat Villemain hingewiesen[1]): sie beruht auf der Gemeinsamkeit des platonischen Gutes der Religiosität. Meditation, Gebet, Hymnus in Versform oder rhythmischer Prosa waren im vierten und fünften Jahrhundert literarische Gattungen, in denen ein christlicher Metaphysiker sogut wie ein neuplatonischer Philosoph die Sehnsucht der Seele nach Reinheit und Ruhe in Gott aussprechen konnte.[2]) Es ist dargelegt worden, wie die pantheistische Dichtung in der vergeistigten hellenistischen Mystik auftrat. Das Gebet war ein Bestandteil der neuplatonischen Methode der Seelenerhebung; es erregte und begleitete den religiösen Verkehr in der Hinwendung aus Sinnlichkeit und Sondersein zum Göttlichen: „ein Teil des Alls, wenden wir uns mit Fug bedürftig zum All; denn jedem bringt die Hinwendung zum Ganzen das Heil";[3]) und wie alles aus dem göttlichen Grunde hervorgegangen ist und zu ihm zurückstrebt, „betet alles, bis auf das Erst-Eine".[4]) Aber nicht, wer unrein ist, sondern gerade wer philosophisch strebend sich läutert, muß und darf beten. Man unterschied Stufen im Verlauf des Gebets je nach der Tiefe und Fülle der Einigung von Seele und Gott. „Das aber ist das beste Ende des wahren Gebetes, daß es die Verbindung mit dem Ruhepunkte herstelle, alles, was aus der göttlichen Einheit hervorgegangen, wieder in das Eine hineinsetze und den Lichtpunkt in uns mit dem göttlichen Lichte umfasse."[5]) So erscheint auch das Gebet in neuplatonischen Schriften zur Einführung der philosophischen Untersuchung oder Mahnung, und zumal beim Beginn der eigentlichen Lehre von dem Wege der Seele[6]): Augustin und Boethius haben es gleichermaßen in ihren Selbstbetrachtungen so gehalten.[7]) Ganz anders als in den Psalmen, die mit

[1]) Villemain, Tableau de l'éloquence chrétienne au IV^e siècle. Vgl. die weitere Ausführung bei H. Druon, oeuvres de Synesius. 1878. S. 181ff.

[2]) Vgl. v. Wilamowitz, Die Hymnen des Proklos und Synesios. S.-B. der Berl. Akad. der Wiss. 1907. S. 272ff. — H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, a. a. O. S. 11f. 28ff. 178ff.

[3]) Porphyrius bei Proklus in Timaeum I 208, zit. bei v. Wilamowitz a. a. O. S. 286.

[4]) Ausspruch des „großen Theodoros" bei Proklus, zit. von Koch a. a. O. S. 182.

[5]) Proklus in Tim. 64 u. 65 p. 149 sq. Bei Koch a. a. O. 181f.

[6]) Vgl. Koch a. a. O. S. 28. 178; bes. Jamblich, Protrept. c. 3 p. 14 sq.

[7]) Augustin, Solioq. I, 1. Boethius, Consol. philos. III 8 p. 90 Peip., wo sich auch mit Berufung auf die Autorität Platos, Timaeus 27 C. 48 D., die Regel findet, daß man alles, auch das Geringste, aber göttliche Dinge zumal, mit Gott beginnen müsse.

sinnfälliger Äußerung der Affekte auch in der Einsamkeit rezitiert werden konnten,[1]) findet sich die Seele in diesen Gebeten und Hymnen dem Göttlichen gegenüber: sie will nicht die Gottheit in Bewegung setzen und deren Kräfte herabrufen, sondern sie verlangt, hineingehoben zu werden in den universalen Drang zum höchsten Gut, der die Welt und die Einzelseele von Gott her im Innersten ewig durchzieht.[2])

Dieser gestaltlosen Welt des Intelligiblen möchte die Dichtung das unanschaubare Leben entlocken: die Hymnen des Synesius sind der sublime Ausdruck dieses Webens der Gefühle in einem übersinnlichen Licht; und sie gleichen doch einem Reigen von Schatten, einem blutlosen Schwellen von Abstraktionen. Es scheint, daß hier ein ähnliches Verhältnis zwischen Denken und Leben wirkt wie bei der Entstehung der Selbstbetrachtung in der stoischen Persönlichkeits-Philosophie. Die religiöse Meditation geht nicht von der individuellen Innerlichkeit aus, sondern stürzt sich hinein in den gleichmäßig flutenden Äther der Begriffe von den göttlichen Dingen, damit die Seele, von ihrer himmlischen Heimatluft umweht, sich zu ihrem Ursprung zurückfinde, und erst dieser Akt des Umfühlens und Sichhingebens schmilzt die als Glaubenslehre aufgenommene Vernunftanschauung in Lyrik um.

Es ist schon ein Absinken der geistigen Energie, wenn in solcher Gebetsstimmung Wünsche verlauten, die nicht ihr Ziel in der Erleuchtung und der Erhebung aus dem Strudel der Materie haben; es ist doch wiederum eine persönlichere Stellung zu Gott, die in ähnlicher Weise auch von Marc Aurel gefunden wurde, wenn Synesius in einem Hymnus um die einfachsten Erdengüter bittet, um Gesundheit an Leib und Seele und um Leben und Liebe der Seinen.[3]) Er gewinnt zuweilen für seine metaphysischen Gesänge einen persönlicheren Ton auch dadurch, daß er die Lebenslage, aus der seine Dichtung hervorgeht, in die Stimmung mitaufnimmt: wie er, der politischen Geschäfte ledig, in weltentlegener Stille auf seiner heimatlichen Farm, wo „kein profaner Städter" den Frieden stört, sich zum Gebete sammelt.[4]) Aber die Erzählung von seinen Erlebnissen in der Welt, die er dann einflicht,[5]) wirkt wie ein unaufgelöster Rest der irdischen Wirklichkeit, aus der das Lied sich emporschwang. Es bedurfte tieferer Gemütserfahrungen und einer echten lyri-

[1]) Vgl. die Schilderung einer solchen Rezitation in Augustins Konfess. IX 4, 8ff.
[2]) Darauf legten schon die neuplatonischen Theoretiker des Gebets allen Nachdruck, vgl. Koch a. a. O. S. 180. 184. 189.
[3]) Synes. Hymn. VIII 12ff. Migne Patrol. Bd. 66 S. 1612. Vgl. v. Wilamowitz a. a. O. S. 281f.
[4]) Hymn. III 48ff. a. a. O. S. 1594. Vgl. v. Wilamowitz a. a. O. 283.
[5]) Hymn. III 428—548 a. a. O. S. 1599f.

schen Begabung, wie Gregor von Nazianz sie besaß, um die individuellen Schicksale und den metaphysischen Zusammenhang der Existenz in einem einheitlichen religiösen Gefühl zu umfassen. Synesius fand für seine Person einen Ausgleich zwischen der mystischen Kontemplation und einem weltoffenen Dasein: diese Lebenskunst hat er als seinen Bios dargestellt.

Diese Schrift ‚Dio oder über die eigene Lebensführung', die wenige Jahre vor seiner Berufung zum Bischof (410) abgefaßt ist, gibt ein merkwürdiges Zeugnis von der Beweglichkeit der autobiographischen Antriebe der Zeit. In der Sphäre der neuplatonischen Religiosität, bei dem Dichter der Hymnen, konnte eine Selbstdarstellung entstehen, die im leichten Ton einer feingeistigen Plauderei über Rhetorik und Philosophie — Dio Chrysostomus ist als der typische Vertreter ihres Bundes angesehen — gehalten ist. Synesius durchmustert hier die verschiedenen Arten der Lebensführung, die er bei literarischen oder religiösen Menschen gefunden hat, um sein persönliches Ideal von philosophischem Leben samt einer Lehre von der seelischen Erhebung dagegenzustellen. Mit milder Abtönung des platonischen Eros findet er den schönen Übergang aus dem kontemplativen Leben in die tatsächliche Wirklichkeit im Verkehr mit den Musen, in der Beschäftigung mit Poesie und Historie, mit Wissenschaft und Redekunst, die auch dem, der nicht höher emporstrebt, die menschlich schöne Anmut verleihen. So will er der zweiseitigen Natur des Menschen gerecht werden, denn der Mensch — so ist seine Meinung — ist nun einmal kein Gott, er vermag nicht ständig in mystischer Schauung zu verharren, er bedarf der irdischen Freuden, damit die Seele ihre Gefangenschaft in der Leiblichkeit ertrage, und es ist etwas Schönes, daß wir, wenn die Spannung des kontemplativen Verhaltens nachläßt, nicht der Sinnlichkeit zu verfallen brauchen, sondern die reinen Freuden des Geistes besitzen, die zugleich die göttliche Vernunftkraft in uns zum neuen Aufstieg in die intelligible Welt üben und stärken.[1]) Als etwas „echt Hellenisches" spielt er diese Gesinnung und Praxis, in der Maß und Ordnung herrschen, gegen die „barbarische" Asketik der Mönche aus und auch gegen die vulgären Ekstatiker, die ohne geregelten Weg und ohne Geistesbildung das Höchste im Taumel zu erreichen sich anmaßen. Und im frohen Gefühl seiner selbst weist er die Zumutung zurück, die literarische Kultur als ein schönes Spiel abzutun, das unter der Würde der Philosophie sei. Dem Philosophen, wie er ihn versteht, —

[1]) Synes. Dion 6. 7f. Migne a. a. O. S. 1129. 1133ff.

ὁ καθ'ἡμᾶς φιλόσοφος — ist kein Wissen und kein Gebiet der Musen fremd. Im Unterschiede vom Spezialgelehrten und Praktiker „vereint er sie alle und ist durch ihr symphonisches Ganze harmonisch geformt"; dazu besitzt er seinen eigenen Bereich in den Wegen der Seele, die von den alten Denkern gewiesen sind: auf ihnen „steigt er stufenweis auf, sodaß er dabei auch von sich aus etwas tut, und vorwärtsschreitend mag er das Ziel seiner Sehnsucht erreichen".[1]) Wie Gott selbst seine unschaubare Vollkommenheit in dem Bilde der Ideen sichtbar werden läßt, so soll auch die Seele ihre Schönheit und ihre Güter nach außen darstellen: „Mein Philosoph wird mit sich und mit Gott verkehren kraft der Philosophie, aber um den Menschen sich mitzuteilen, wird er die niederen Kräfte des Geistes nützen ... Etwas Göttliches ist es, allen genugzutun und jedem etwas geben zu können."[2])

Dieses Sichdarstellen für die Welt ist ihm Genuß der eigenen Persönlichkeit. So schildert er sein Verhalten in der Gesellschaft, bei der Lektüre, bei der schriftstellerischen Produktion: überall fühlt er sich als den unabhängigen Geist, der mit seinen Gaben nicht zurückhält und sie auch in anmutigem Spiel entfalten mag, weil er nicht Lust und Bedürfnis hat, seine höchsten Ideale, die im Jenseits liegen, in jedem Moment und vor jedem Menschen aufzutun. „Ich bin dank Gott in der Lage, frei zu sein, mein eigener Herr". Diese persönliche Freiheit bewahrte er sich auch, als er, mit 35 Jahren zum Bischof (von Ptolemais) gewählt, nach längerem Zögern die Wahl annahm (409). Er stellte die Bedingung, daß er gewisse Dogmen, wie die Erschaffung der Seele und die Auferstehung des Leibes nicht zu verkünden brauchte, und im übrigen mochte er die christlichen „Mythen", wie er sich als Platoniker ausdrückte, auf der Kanzel vorbringen, ohne sich dadurch etwas zu vergeben als der Philosoph, der er war und blieb.[3])

In humoristischen Bildern führt er zum Vergleich mit sich die abhängigen literarischen Berufe vor, den Advokaten, dem die Minuten zugezählt werden, während der Richter einschläft, den Sophisten, der sich zum Sklaven des Publikums macht und im Schweiße seines Angesichtes, mit dem Gespenst der Langeweile vor sich, arbeitet, den Bildungslehrer, der den Wünschen seiner Schüler und der Eltern dienen muß und dem gemeinsten Affekt, dem Konkurrenzneid, verfällt. Er selbst vermag guter Dinge zu sein, wie jeder Mensch, „der sich der Ruhmessucht, dieser schillernden

[1]) ib. 3f. 8. Migne S. 1125. 1136f.
[2]) ib. 5. 6. S. 1125 C. 1128 A. 1129 A.
[3]) τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δὲ ἔξω φιλομυθῶν.

Bestie, nicht unterwirft, sondern nur sich und Gott gefallen will und mit den Menschen auf menschliche Art verkehren will und kann". Ihn drängt kein Termin bei seiner Schriftstellerei: „ich singe für mich, den Zypressen hier singe ich zu, ... ich kann von meiner Unabhängigkeit Gebrauch machen und meine Rede schweifen lassen, wie es mir gut dünkt, ich selbst bin mir das Maß." „Ich rede mit wem ich will, wie und was und wo und wann ich mag. Der eine nützt mir, einem andern wieder nütze ich. Ich wollte lieber andere anhören, die etwas Gutes sagen, als selbst reden; denn man ist immer glücklicher daran mit Menschen, die uns übertreffen, als mit solchen, die weniger wertvoll sind." Dieselbe Regel der Lebensweisheit sprach in der Neuzeit Lord Clarendon aus in seiner Autobiographie; er erklärt beim Rückblick auf seine Jugend, daß „er nie so stolz auf sich war oder sich für einen so guten Menschen hielt, als wenn er der schlechteste Mann in der Gesellschaft war." Synesius ist es nicht wie dem englischen Staatsmann um die erzieherische Bedeutung der Freundschaft mit Menschen, die einem überlegen sind, zu tun, sondern um die schönste Art persönlichen Daseins. Er wahrt sich seine Unabhängigkeit auch gegenüber den Büchern. Bei seiner Lektüre würde er sich, so sagt er, „in seiner Freiheit sehr beschnitten" fühlen, wenn er die Bücher „durchhackern" müßte wie die Grammatiker, die sich mit ihren Schneidemessern auch an philosophische Werke heranwagen. Für seine Bibliothek, die er seinem Sohn als bestes Erbe hinterläßt, will er keine kritischen Ausgaben; das Lesen hat nach seiner Ansicht den Zweck, das eigene Nachdenken zu wecken, und lückenhafte Texte sind dazu dienlich: sie emanzipieren die Vernunft am ehesten von den Autoren, so daß sie sich gewöhnt, bei sich selbst zu sein.[1])

Was er durch solche Lebenskunst erreichte, war doch nicht die freie Bewegung einer individuellen Lebendigkeit, die bei jeder Lektüre produktiv wird, wie bei Montaigne in einer ähnlichen Form der Plauderei. Es ist eins der sprechendsten Zeugnisse für die Geistesverfassung dieser Zeit, daß Synesius mit seinem Verlangen nach Unabhängigkeit nur in freierer Form wieder den herrschenden Zustand des Anempfindens an die Alten zeigt, der damals den Texterklärern und Kompilatoren zu einer führenden Stellung in der Literatur verhalf. Er charakterisiert sich selbst so: wie in weichem Wachs drückten sich in seiner Seele Stil und Gedanken der Autoren ab. Und er schildert zum Schluß seines Bios seine Virtuosität in solcher Nachahmung, wie er, in einer Gesellschaft

[1]) ibid. 1156 B. 1149. 1152, cap. 11—14.

zum Vorlesen aufgefordert, eine Weile las und dann improvisierend im selben Stil so täuschend fortsprach, daß man den Beifall nicht ihm, sondern dem Autor zollte. Er übte sich in solchem Spiel und pflegte ein Buch mitten in der Lektüre beiseite zu legen, um zu sehen, wie genau er von sich aus den weiteren Gedankengang zu finden vermöchte. „Oft habe ich mit den Tragikern mich tragisch gestellt, oft einer Komödie nachgeschwatzt, je nach der Art des Autors. Jetzt scheine ich dem Krates oder Kratinos[1]) gleich, jetzt dem Diphilos oder Philemon.[2]) Es gibt keine Versform, keine Art Poesie, auf die ich nicht die Probe zu machen wage, indem ich zu einem ganzen Werk ein gleiches schreibe oder Bruchstücke daneben stelle. So mannigfach und unter sich verschieden die Stile aller Gattungen sind, ich gebe sie wie ein Echo wieder . . ."[3])

Ihn quälten die Rätsel des Daseins nicht. Aber diese Zeit, so voller Spannungen, so elektrisch, verlangte nach den ringenden Naturen, die die Ausgeglichenheit des Gemüts erst mit harten Wunden erkaufen mußten, wenn sie überhaupt den Frieden fanden: von ihnen wurde die Selbstdarstellung tiefer gegründet.

[1]) Dichter der Alten Komödie, Rivalen des Aristophanes.
[2]) Dichter der Neuen Komödie, Zeitgenossen Menanders.
[3]) ibid. c. 16. p. 1161c.

ZWEITES KAPITEL

DIE AUTOBIOGRAPHISCHE DICHTUNG GREGORS VON NAZIANZ

Gregor von Nazianz hat lange Jahre priesterliche Funktionen in seiner kleinasiatischen Heimatstadt erfüllt, er hat in Konstantinopel als Vorkämpfer gegen die Arianer die orthodoxe, durch das Glaubensbekenntnis von Nicäa festgelegte Richtung des Christentums zum Siege geführt, er ist Patriarch der Hauptstadt gewesen und hat bei dem zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) den Vorsitz geführt; er galt bereits zwei Jahrhunderte nach seinem Tode der katholischen Kirche als „der Theologe" unter den Kirchenvätern, ein Titel, den er allein gewann von allen Kirchenlehrern nächst dem Apostel Johannes. Alle Vorstellungen, welche diese heiligen Kategorien anregen mögen, verwehen vor dem Lebenshauche dieses Menschen. Andere sind große Kirchenfürsten gewesen, andere tiefe theologische Denker: in kirchlichem Kämpfen und Wirken, im Predigen und in religiöser Meditation verlief auch Gregors Leben, aber er war eine subjektive Poetennatur, die für die Erfahrungen der äußeren und inneren Welt das leidenschaftliche Fühlen und Denken hatte, das den künstlerischen Ausdruck des eigenen Lebens zu einer Notwendigkeit macht.

Gregor selbst hat sich über den inneren Zwang seiner Produktion des öfteren geäußert, bald mit dem stolzen Bewußtsein seines Künstlertums, bald mit der geteilten Empfindung eines Menschen, der an der Reaktion der harten Wirklichkeit das Unzweckmäßige einer ungezügelten Aussprache erfährt. „Leben ward mir, sobald mir Rede ward", „Schreiben ist mir Natur, wie dem Wasser das Fließen, dem Feuer die Wärme". „Wozu mich das Herz treibt und zwingt, das werde ich austönen lassen, nicht willig zwar, aber die Rede werde ich hervorbrechen lassen, heraus aus der Seele, wie ein wogender Quell, unterirdisch aufgerührt von heftigen Gewalten, in seinem abgründigen Lauf unsichtbar aufbraust und irgendwo hindurch und herausstürzt aus dem Boden ... So ergeht es mir. Ich vermag nicht, in mir zu halten die Leidenschaft. So nehmt es hin,

wenn ich auch ein verletzendes Wort sage, ein Kind des Kummers. Ein Heilmittel des Schmerzes ist es auch, in die Luft seine Worte zu sprechen."

Er hat ein Gedicht über seine Verse geschrieben und bezeichnet als das erste Motiv seines Dichtens den Willen, durch die Arbeit am Versmaß „in Fesseln zu legen die eigene Maßlosigkeit." Zur Selbstzucht legte er sich einmal, ein Zweiundfünfzigjähriger, während der Fastenzeit völliges Schweigen auf und widmete dann ein Gedicht der „lieben Zunge", die das Verderblichste für den Menschen sei, allem übermächtig, durch keine Schranken gehemmt; sie entfesselt die Gefühle des Herzens, „des nackten, schlechten, wie es am heftigsten ungestüm überströmt", sie ist „ein ewig vorwärtsstürzendes Roß, eine stets bereite Waffe", die, sobald sie heraus ist, „unaufhaltsam rast und nie mehr zurückkehrt": „wer sie zu zähmen vermag, trägt der Weisheit Preis davon". Und er stellt als „Gesetz" auf, „das kreißende Wort zurückzuhalten, wenn nach außen drängt Dein Herz; denn wenn das Wort gebändigt wird, wird mit ihm gebändigt die Woge der Leidenschaft, zwar nicht leicht, aber dennoch wird's Dir gelingen."[1])

Die Lyrik, welche als ein dauernder Ausgangspunkt für die Autobiographie gelten möchte, hatte doch seit Solons Elegien keinen wesentlichen Zusammenhang mit unserer Gattung gehabt; die Selbstbiographien von Dichtern wurden durch literarische Gewohnheiten und Formen bestimmt, die nicht aus der dichterischen Produktion selber hervorgegangen waren, und wo wir in die Werkstätte des Künstlers hineingeführt wurden, wie in dem köstlichen Fragment von Kallimachus und in Horaz' persönlicher Dichtung, waren es keine eigentlichen Autobiographien. Bei Gregor zuerst erwächst die Autobiographie als eine mitverwandte Äußerung aus einer durch das Leben fortgehenden Dichtung und Schriftstellerei. Die Rhetorengewohnheit der Selbstdarstellung und die Motive der Rechtfertigung wirken dabei nur als äußere Hebel.

Sein Leben — er ist 330 geboren und starb als Sechzigjähriger — ging ihm in der unsteten Bewegung solcher subjektiven Naturen hin. Aus einer reich begüterten Familie stammend, der Sohn eines Bischofs, der nicht stark im orthodoxen Glauben war — sein Vater gehörte einer jüdisch-heidnischen Sekte an, ehe er zum Christentum bekehrt und dann zum Bischof von Nazianz, wo er seinen Grundbesitz hatte, gewählt wurde —, war er von seiner Mutter, die den Vater bekehrt hatte, schon bei seiner Geburt Christus geweiht worden. In einem seiner Gedichte

[1]) Gregorius Naz. εἰς ἑαυτόν. Opera ed. Benedict. Paris 1790, t. II. Carmina de se ipso. XXXIV, 125 (anno 382). XL, 55. XII, 18f. (anno 381). XXXIX, 33. XXXIV. XL, 46. XXXIV, 25. 46. 118. 130f.

erzählt er einen Traum, den er als Kind hatte, und der in ihm einen „Funken des himmlischen Feuers" entzündete; Keuschheit und Besonnenheit erschienen ihm in Gestalt von Jungfrauen in weißen Gewändern, das Gesicht verschleiert; sie küßten ihn und riefen ihm zu: „Komm, Kind, laß das Licht deines Geistes sich einen mit dem unsern, auf daß wir dich emportragen durch die Luft in die strahlende Höhe, wo die ewige Dreieinigkeit erglänzt."[1]) Aus einem anderen autobiographischen Gedicht erfahren wir, daß er während seiner Studienzeit, auf dem Wege von Alexandria, wo er Rhetorik studiert hatte, nach Athen das Gelübde seiner Mutter erneuerte: in Todesgefahr, in einem Sturm auf hoher See, den er mit rhetorischer Kunst schildert:

Laut dröhnte der Donner, es zuckten die Blitze,
Der Mastbaum bog sich, das Ruder entfiel zersplittert
Der Hand des Piloten, die Wogen rollten schäumend,
Hoch über Deck ...
Doch während die andern die Furcht vor dem Tode erfüllte,
Ließ mich ein Gedanke, furchtbarer noch, erschauern.
Denn unbenetzt von dem heiligen Wasser der Taufe
Fand ich von den tödlichen Wogen mich umringt.
Und das war mir Untergang, und das mir Schiffbruch,
Um deswillen weint' ich, um deswillen rang ich die Hände.
Zerriß mein Gewand, warf nieder zu Boden mich trostlos,
Ein trauriges Abbild der tosenden Tiefe drunten ...

Die Rettung dankt er seinem Gebet, auf das hin sich das Unwetter plötzlich legte, und das lautete:

„Dein war ich, Herr, und Dein bin ich auch heute:
Nimm mich noch einmal an als Opfergabe
Der Erde und des Meeres, durch der Mutter
Gelöbnis und die reinigende Furcht geläutert:
O rette mich, daß Dir ich mich kann weihn;
Stößt Du mich fort, werd ich Dir verloren sein."[2])

In seinem Verlangen, der Welt zu entsagen, um Gott allein zu dienen, wurde er bestärkt durch seinen Freund Basilius, den künftigen Begründer der Institution der Klöster. Mit ihm lebte er fast während der ganzen, 6 Jahre oder länger dauernden Zeit ihrer Studien in Athen zusammen, in einer Freundschaft, die entscheidend für sein Leben wurde, wenn sie auch, wie wir sehen werden, nicht fürs ganze Leben dauerte. Nach der

[1]) ibid. Carmen XLV, 230—275.
[2]) ibid. Carmen XI, 130—203.

Rückkehr in die Heimat verwirklichte er im Verein mit Basilius, der ihm vorangegangen war, das neue Ideal von mönchischem Leben, das im Gegensatz zu dem bisher vorherrschenden Einsiedlertum auf die Wertschätzung der Gemeinschaft in Gottesdienst und Arbeit, Handarbeit sowie geistiger, gegründet war. In der schönen Zeit von 2 oder 3 Jahren, die sie, beide etwa 30 Jahre alt, gemeinsam in der Zurückgezogenheit im Pontus verbrachten, arbeiteten sie gemeinsam an einem theologischen Buch, einer Art Compendium der Werke des Origines, des Repräsentanten des neuplatonischen Christentums. Es war eine produktive Art von geistiger Existenz, vom Cölibat abgesehen nicht wesentlich verschieden von der, die Synesius beschrieb. Auf einem ähnlichen Wege werden wir den jungen Augustin finden, in der schönen Zeit, die er nach seiner Bekehrung, in der Vorbereitung für die Taufe, auf einem Landgut in der Nähe von Mailand in einem erlesenen Freundeskreis verbrachte. Aber im Unterschied zu dem großen lateinischen Kirchenvater hielt Gregor unbedingt an dem Wert des freien geistigen, nicht spezifisch geistlichen Lebens fest, das er in seiner Studienzeit gewonnen hatte, an der Pflege der göttlichen Gabe des Denkens und der Rede, oder, wie er es mit dem einen doppeldeutigen Wort ausdrückt, das zugleich die religiöse Beziehung andeutet, des logos. Er äußerte sich darüber in einer Ansprache, die er in Nazianz nach dem Ende jener Zeit der mönchischen Zurückgezogenheit hielt und in der er ein Bild von dem Ideal christlichen Lebens gab, wie es ihm vor Augen stand: „Gott opfere ich, ihm weihe ich, was allein mir noch übrig geblieben ist, worin allein ich reich bin. Alles andere nämlich habe ich für das Gebet und den Geist hingegeben ... Als Diener des Wortes (logos) halte ich mich nur noch an das ‚Wort'. Niemals dürfte ich mit Überlegung diesen Besitz vernachlässigen. Ja, ich schätze ihn, liebe ihn und freue mich darüber mehr als über alle anderen Schätze zusammen, an denen die Masse ihre Freude hat. Das Wort nehme ich zum Begleiter in meinem ganzen Leben, zum guten Ratgeber, zum Genossen, zum Führer auf dem Wege in den Himmel, zum willigen Kriegskameraden ... Ich sagte der Weisheit, sie sei meine Schwester ... Mit dem Worte bändige ich die Ausgelassenheit, beruhige ich den verzehrenden Neid, stille ich den das Herz einschnürenden Schmerz, mäßige ich die Sinnenlust, schränke den Haß ein ..."[1]) Dieses Leben in und mit dem Logos nennt er „Pholosophie".[2])

[1]) Oratio VI (De pace, um 362), 5—6. Übersetzt von Ph. Häuser in Bibliothek der Kirchenväter, 1928.

[2]) ibid. Carmen XI, 270.

Er war nach Nazianz zurückgekehrt, um seinem Vater, der infolge einer Abweichung von der Orthodoxie in eine schwierige Lage geraten war, zu helfen. Jetzt drang der Vater auf ihn ein, sich für die kirchliche Laufbahn zu entscheiden und sich zum Priester weihen zu lassen. Gregor gab nach, obwohl er vor der Bürde des Priesteramtes zurückschreckte, aber reagierte dann auf den auf ihn ausgeübten Druck damit, daß er wieder in die idyllische Einsamkeit floh zu Basilius, um dann doch nach einigen Wochen in seine Vaterstadt zurückzukehren und vor der Gemeinde zu erscheinen. Er führte sich nunmehr als Priester ein mit einer Predigt, die eine Art Verteidigungsrede war, in der er aber mit der Begründung seines persönlichen Verhaltens, seiner Flucht und Rückkehr, eine grundlegende Darlegung des Priesteramtes verband. (c. 361)

In einem seiner autobiographischen Gedichte, in dem er auf diese Zeit zurückblickt, bringt er die Entscheidung, die er damals faßte, zum Ausdruck.[1]) Er schildert sein Suchen und Sichberaten über den „besten und ebensten Weg", um sein Ideal des Lebens in die Wirklichkeit überzuführen, und den Entschluß, den er faßte, gestärkt durch sein philosophisches Bewußtsein, das der äußeren kirchlichen Formen für die Frömmigkeit nicht bedurfte: ein inneres Leben in Gott mit nützlicher Betätigung für seine Mitmenschen zu vereinen und so den Forderungen der Pietät gegen die greisen Eltern gerecht zu werden, ohne sich in die Gebundenheit eines priesterlichen Amtes zu begeben.

Aber auf diese wohlbegründete Entscheidung folgten neue Konflikte. Zwar war die Verbindung von kirchlicher Aktivität und mönchischer Welt-Entsagung nichts Ungewöhnliches in dieser Zeit, sondern eher typisch für sie. Aber wie Gregor nun einmal veranlagt war, führte ihn der „mittlere Weg", wie er es nennt, nicht zu einem harmonischen Ausgleich der Gegensätze; sondern gerade seine männliche Zeit, in der er diesen Weg zu gehen suchte, zeigt eine Unruhe, die noch gesteigert wurde durch den Widerstreit seines christlichen, asketischen Ideals mit seinem antiken Verlangen nach Ruhm und Herrlichkeit vor der Welt. Der nächste Konflikt betraf sein Verhältnis zu Basilius. Dieser große Organisator der Klöster wurde im Jahre 370 zum Bischof von Cäsarea gewählt; es war eine hervorragende, aber auch umkämpfte Stellung, da er dadurch zugleich zum Metropoliten der ganzen Provinz Kappadozien wurde. Um sich in dieser Stellung gegen einen Rivalen — Anthimus, Bischof von Tyana — zu behaupten, den Kaiser Valens, der Protektor der Arianer, unterstützte, brauchte er Hilfe. Er errichtete, nachdem Anthimus sogar mit Waffengewalt gegen ihn vorgegangen war, in der Provinz neue

[1]) Carmen XI, 280—315.

Bischofssitze, um der Gewalt mit Gewalt zu begegnen. Die Geistlichen, die er dort einsetzte, sollten streitbar sein, Mönche und Krieger zugleich. So gründete er hier im Kampf gegen die arianischen Ketzer eine Organisation, deren Aufbau vielleicht ein Vorbild für die Ritterorden der Kreuzzugzeit gewesen ist. Bei diesem Unternehmen rechnete er auch auf seinen Jugendfreund Gregor; er ersah ihn zum Bischof von Sasima, einem unbedeutenden, aber „strategisch" wichtigen Bergnest am Taurus — ganz gegen den Willen des Freundes, der sich durch dieses Ansinnen tief gekränkt fühlte. In einem Brief, den er damals (371) an Basil sandte, macht er seinem Zorn Luft:

„Hör auf, mich einen ungebärdigen, störrischen, ungefälligen Menschen zu nennen, weil ich mich erdreistet habe, zu bemerken, wie ich behandelt worden bin. Du wirst zugeben, daß ich sonst nichts Unrechtes getan habe ... Ich weiß nur, daß ich eingesehen habe — zu spät erst eingesehen —, daß ich getäuscht worden bin, und die Schuld dafür schreibe ich deinem Bischofsthron zu, der dich plötzlich über dich selbst erhoben hat ... Ich will dir jetzt offen sagen, wie mir zumute ist, und du darfst mir deshalb nicht böse sein. Ich will nicht Waffen anlegen und die Kriegskunst lernen, von der ich noch nie etwas gewußt habe ... ich will nicht dem kriegerischen Anthimus entgegentreten, mag er auch noch so sehr zur Unzeit kämpfen, wehrlos und unkriegerisch, wie ich bin, und um so mehr verwundbar. Kämpfe du selbst mit ihm, wenn du willst, oder such dir jemanden, der mit ihm zu kämpfen Lust hat, wenn er dir deine Maulesel wegtreibt. Mich aber laß in Ruhe ... Spiel du nur den starken Mann und wende alles zu deinem Ruhm, wie ein Strom den Wildbach in sich aufnimmt, mißachte nur die Freundschaft und Vertraulichkeit im Hinblick auf die hohen Ziele und die Frömmigkeit, unbekümmert darum, was die Welt wegen alldem von dir denken wird, da du dich dem Hl. Geist allein zu eigen gegeben hast. Ich für mein Teil zieh von deiner Freundschaft den Gewinn, daß ich niemals einem Freund vertrauen und nichts über Gott stellen werde." (ep. 48).

Eine dauernde Entfremdung der beiden war die Folge. Gregor gab auf das Drängen seines Vaters hin nach und unterwarf sich der Autorität des zum Metropoliten erhobenen Freundes, aber gab die Diözese im Taurus alsbald wieder auf; er ging zurück nach Nazianz, um seinem alternden Vater bei seinen kirchlichen Amtsgeschäften zur Hand zu sein, in der Rolle eines Koadjutors. Nach dem Tod des Vaters (374) verwaltete er zunächst das verwaiste Bistum eine Zeitlang, aber er lehnte die Erhebung zum Bischof ab. Das große väterliche Vermögen weihte er

den Armen, nur ein Landgut nahe Nazianz behielt er für sich; im folgenden Jahre zog er sich in ein Kloster zu Seleukia in Isaurien zurück.

Aus seiner jahrelangen Weltabgeschiedenheit ließ er sich herausreißen durch einen Ruf nach der Hauptstadt des Reiches im Jahre des Todes Basils (379). In Konstantinopel herrschten damals seit 30 Jahren schon die Arianer. Die katholische Partei, die ihn rief, war klein und ohne Kirche. Er begann seine Mission in einem Privathaus, aber hatte mit seinen Predigten, in denen er die orthodoxe Lehre von der Trinität verkündigte, einen außerordentlichen Erfolg. So entfaltete er jetzt, siegreich über die Anfeindungen und Verfolgungen durch die Arianer und den großstädtischen Mob seine berauschende Beredsamkeit, seinen Reichtum theologischer Spekulation, mystischer Preisgesänge und sittlicher Kraft der Erbauung und leidenschaftlichster Polemik. Der Sieg der orthodoxen Partei wurde besiegelt, als Kaiser Theodosius, der Feind der Arianer, 380 seinen Einzug in Konstantinopel hielt. Es folgte Gregors Erhebung auf den Bischofssitz. Aber auf der Höhe seiner Machtstellung, inmitten der tumultuarischen Kirchenstreitigkeiten, opferte er mit schwerem Entschluß sein Amt der Sache auf und zog sich, ein Fünfzigjähriger, endgiltig in seine kappadokische Vaterstadt und bald zu ständiger Einsiedelei auf sein Landgut zurück.

All diese und andere Wechselfälle und Lebenslagen finden ihre Darstellung in Reden oder Versen. Vor der Gemeinde von Nazianz legt er die Motive seines Handelns, seine Seelenkämpfe und sein Lebensideal ausführlich dar, sodaß er sich einmal selbst erinnern muß, daß er als Prediger vor einer Festversammlung und nicht vor einem Gerichtshof spricht.[1]) Seine friedlosen Stimmungen, als er seinen Eltern bei den alltäglichen häuslichen Geschäften zur Hand gehen muß, oder sein Gebet beim Aufbruch in die Hauptstadt werden zu Gedichten. Nach einer Zeit der Zurückgezogenheit nimmt er zum Thema seiner Predigt: „was er still bei sich verweilend von der Philosophie gewann"[2]); seine Seelenverfassung an dem Ideal des Weisen messend, geht er die einzelnen Lebensverhältnisse durch und bekundet sein Selbstgefühl, daß er von all den Schmähungen nicht getroffen werden könne, weil er, wenngleich in manchem verwundbar und leicht zu verletzen, „sich bewußt ist, daß auch er den Geist Gottes in sich trage". In Gegenwart des Kaisers Theodosius handelt er von der Kanzel herab in stolzen Worten von seiner bischöflichen Stellung, indem er das „Geheimnis seiner Verehrung" seitens der orthodoxen Gemeinde, das Recht seiner angefeindeten Redekunst und die philo-

[1]) Gregor. or. II. IX. X. XI; cf. XI, 4.
[2]) Gregor. or. XXVI.

sophische Würde seiner Lebenshaltung darlegt.[1]) Auf die Kämpfe des Konzils, das seine offizielle Erhebung zum Metropoliten brachte, aber alsbald in ihm den Entschluß zur Abdankung zeitigte, reagierte er mit einer wahren Flut von Jamben. In seiner Abschiedspredigt stellte er die Erfolge seiner heiligen Beredsamkeit zusammenfassend dar, sein Wirken, Leiden und Kämpfen, unter satirischer Vergleichung des Treibens seiner priesterlichen Feinde mit seiner eigenen Lebensart, und seine Sprache erhebt sich zu lyrischem Schwung in dem letzten Lebewohl an all die Stätten und Menschen, die ihm so teuer sind und die er nun verlassen will.[2]) In der Einsiedelei seiner letzten Jahre mußte dann das Bedürfnis, sich auszusprechen, sich gesteigert geltend machen: seine Gedichte aus dieser Zeit gleichen einem poetischen Tagebuch.

Im ganzen finden sich unter den 45 Reden, die uns von ihm überkommen sind, zehn Predigten mit rein persönlichen Zwecken; und die Grabreden, in denen er seinen Vater, seine Geschwister, seinen Basilius mit aller Glut seines Herzens verherrlicht, handeln vornehmlich von seinen persönlichen Erlebnissen mit den Verstorbenen. Aus seinen Versen, deren er an 19 000, darunter freilich mehrfach bloße Versifikationen und vieles Liturgische und Didaktische geschrieben hat, konnten die Herausgeber mehr als ein Drittel als das Gedichtbuch „An mich selbst" zusammenstellen — mit dem Titel Solons und Marc Aurels.

Die zur selbständigen Autobiographie ausgeführten Gedichte, die im Zusammenhang einer solchen Produktion[3]) entstanden, sind nicht auf eine erschöpfende Darstellung des ganzen Lebens gerichtet, sondern geben der jeweiligen Gemütslage eine größere Freiheit in der Auswahl des Stoffes. So kann die Doppelrichtung des hierarchisch-kontemplativen Lebens sich bei Gregor in der gesonderten Erscheinung von autobiographischen Werken geltend machen, deren eines — gegen 2000 jambische Trimeter „Über sein Leben"[4]) — in der Darstellung seiner Relation zur Außenwelt den wesentlichen Vorwurf hat, während zwei andere längere Gedichte — 600 Hexameter „Über die eigenen Angelegenheiten" und an 200 Distichen „Über die Leiden seiner Seele"[5]) — den religiösen Menschen in seiner einsamen Innerlichkeit zeigen.

Gemeinsam ist diesen Dichtwerken eine neue künstlerische Stellung zur autobiographischen Aufgabe. Die für ein Kunstwerk notwendige

[1]) or. XXXVI.
[2]) or. XLII.
[3]) Sie greifen mehrfach in wörtlichen Wendungen auf die früheren Reden oder Gedichte zurück.
[4]) Gregor. Carmina de se ipso XI.
[5]) ib. I u. XLV.

Distanz von der partikularen Wirklichkeit war in den früheren griechischen Autobiographien, soweit sie literarisch sein wollten, durch bequeme Idealisierung erreicht worden, wenn es nicht überhaupt nur auf Zurschaustellung der Redekunst abgesehen war. Das macht nun bei Gregor einem reflektierenden und gefühlsmäßigen Verhalten Platz, welches schon rein formal durch das dichterische Gewand, und dann durch die Anknüpfung an allgemeine Ideen über Welt und Leben sich in einer befreienden, heiteren Ferne von den eigenen Erlebnissen erhält, zugleich aber immer wieder diese überlegene, spielende Haltung aufgibt, um sich in die erinnerte und durch die Phantasie gesteigerte Leidenschaft als einen gegenwärtigen Affekt voll hineinzulegen. So wird die Stellung der Autobiographie zwischen dem Ernst des Lebens und der heiteren Sphäre der Dichtung künstlerisch verwertet. Gregor ist sich auch dieser Stellung bewußt und spricht sie aus. In dem Proömium zu dem Gedicht „über sein Leben", wo er die Motive des Werks angibt, sagt er: „Es spielt der Vers (metrum) und heilt das Leid". (XI,6) Ein anderes Gedicht, das betitelt ist: „An sich selbst und gegen seine Neider" trägt den Untertitel: „Gregors des Priesters Spiel und Stöhnen"; und schließlich (findet sich einmal) das prägnante Wort: „. . . und Lachen unter Tränen". (XII, 700).

Die aus dem affektiven Nacherleben entspringende innere Form differenziert sich nun gemäß dem verschiedenen Inhalt der Werke.

1.

Die umfangreiche Autobiographie, welche die weltlichen Erlebnisse zum Gegenstand hat, ist aus den Kirchenkämpfen hervorgegangen, und Gregor hat sie bald nach seiner Abdankung in der heimatlichen Zurückgezogenheit vollendet (um 382).

In der Abschiedspredigt, die er in der S. Sophia hielt, während des Konzils, in Anwesenheit der 150 Bischöfe der östlichen Kirche, hatte er es verkündet: „Klatscht in die Hände, jauchzet laut, erhebt euern Redner bis in den Himmel! Still ist für euch geworden meine lästige, geschwätzige Zunge, aber nicht gänzlich wird sie still sein, weiter kämpfen wird sie mit Feder und Tinte . . ."[1]) In einer Reihe von Gedichten, die der Autobiographie gleichsam präludierten, ließ er die Gefühle, welche die „Tragik"[2]) seines Lebens in ihm erregte, zunächst einzeln austönen.[3]) Da schildert er seine „tägliche Sehnsucht" nach der Gemeinde; und sein stolzes Selbstgefühl gibt er hinein in den Ausdruck

[1]) or. XLII, 26.
[2]) epist. 193 (anno 384).
[3]) Carmina de se ipso V. XVII. XII. IX. X. XVIII.

seines unbefriedigten Verlangens nach heiligem Wirken und Verteidigung des rechten Glauben. Er erzählt von einem Traum, in dem er den Glanz und die Wirksamkeit seiner Predigt noch einmal genoß, um dann erwachend doppelt von Schmerz und Kränkung ergriffen zu werden. In maßlosen Invektiven und bitterer Satire wendet er sich gegen seine Feinde, die neidischen, unwissenden, scheinheiligen „Glaubensverfälscher", die selbstischen Komödianten auf dem Bischofssitz, rückt ihnen seine eigene Bedeutung vor, droht ihnen mit den Strafen des jüngsten Gerichtes. Er versenkt sich in seinen Schmerz, bezeichnet sich als ein von Freund und Feind verfolgtes Wild und peinigt sich mit dem Gedanken an die Schadenfreude seiner triumphierenden Gegner und des Unwürdigen, der jetzt an seiner Stelle steht. Oder er behauptet wiederum seinen Stolz, indem er die Entfernung aus der unseligen Hauptstadt freudig begrüßt, das freiwillige Opfer seiner Abdankung ins Licht stellt, sich der Unsterblichkeit seiner Reden und der Größe seines Leides versichert.

So scheint er, aus der Nähe auf die erschütternden Vorgänge hinblickend, den Affekten ausgeliefert zu sein, und doch wirkt auch hier schon ein Gefühl der Überlegenheit über das Leid, zu dem ihn Religiosität und Kunst erheben, und aus all diesen Ergüssen eines von der Welt verwundeten Menschenherzens steigt verklärend das Bewußtsein einer einsamen Seele empor, die sich ihrem Gotte nahe weiß: wie der Wirbel der Affekte in der Ruhe der Versöhnung sich zu lösen verlangt, kehren die aufgerührten Leidenschaften zurück in das Gefühl des Friedens in der Gottheit, seinen Ausdruck noch färbend in Nuancierungen, die von der Freudigkeit des Besitzens fortreichen zu der resignierten Ergebung in die Einsamkeit.

Alle diese Töne klingen nun mit, aber hinausgehoben über die Gegenwärtigkeit momentaner Empfindung, in dem großen Gedicht Gregors über sein Leben. „Darnieder liegt alles, auch das Herrliche erlag der Zeit; was übrig ist, ist dürftig, ist ein Nichts ... So trieb es mich, zum Wort zu greifen. Gebet acht alle, ihr Jetzigen, und ihr, die ihr später kommt." Die Absicht, sich gegen ein erlittenes Unrecht öffentlich zu verteidigen, die in der antiken Selbstdarstellung so vielfach maßgebend war und von Plutarch als ein Hauptmotiv berechtigten Eigenlobes herausgehoben wurde, erscheint auch bei Gregor als nächster Ausgangspunkt. Es ist ihm eine moralische Notwendigkeit, seiner Gemeinde und der Nachwelt ein wahres Bild seines Lebens zu hinterlassen: „damit nicht Kraft gegen mich gewinnen die Verleumdungen" und „damit die Menschen, die mich selbst nicht mehr haben, doch dieses Werk besitzen, des

Kummers Arznei, den Feinden zur Schmach, den Freunden zum Zeugnis des Unrechts, das ich erfahren, ohne je Unrechtes getan zu haben".[1])

Er will zeigen, daß er mit der Eroberung Konstantinopels für den orthodoxen Glauben schwere und große Arbeit geleistet hat, daß seine Stellungnahme auf dem Konzil, die seine Abdankung zur Folge hatte, von weitblickenden, selbstlosen kirchenpolitischen Absichten geleitet war, und um die Behauptung der Widerrechtlichkeit seines Episkopats, da er doch bereits Bischof einer anderen Diöcese gewesen sei, zu entkräften, behandelt er die vergeblichen Versuche seines Vaters, seines Freundes, der Gemeinde seiner Heimatstadt, ihm ein Bistum aufzudrängen. Und sein Stolz will zur Anerkennung bringen, daß sein asketisch kontemplatives Lebensideal ihn vor allen ehrgeizigen Absichten auf kirchliche Würden bewahrte und ihn das schweren Herzens übernommene Amt mit Freuden aufgeben ließ. So ist die Autobiographie zum überwiegenden Teil der Schilderung von nur drei Jahren, den Jahren seiner Wirksamkeit in der Hauptstadt, gewidmet.[2]) Wie dann Gregor mit der Darstellung die rückhaltloseste Polemik verbindet und im allgemeinen die Erzählung seines Glücks und Unglücks als sein Thema bezeichnet,[3]) scheint eine äußere Beziehung zu der Tyche-Rede des Libanius gegeben, die keine zehn Jahre zurücklag. Aber da wird dann der ganze Abgrund sichtbar, der von dem in seiner zugespitzten, fein verästelten Egoität erstarrten Redevirtuosen den Menschen trennt, der die Rhetorik nur nicht entbehren kann: ihm werden in seiner innerlichen Lebendigkeit alle Begebnisse zu leidenschaftlichen Erfahrungen des Herzens und alle Schicksale zu erschütternden Begegnungen mit anderen Menschen.

Statt der zersplitternden Glücksrechnung erwächst hier künstlerische Form. Die Lebensgeschichte hat inneren Zusammenhang: es ist die Tragödie eines empfindsamen Menschen, der handelnd auf den Kampfplatz der Welt trat. Dieser Zusammenhang wird nicht aus dem in der Person angelegten Konflikt psychologisch verstanden, sondern in der Bewegung der Affekte, in Liebe und Haß nachgefühlt und gesteigert; das religiös-sittliche Lebensideal gibt die Möglichkeit, in den persönlichen Reibungen mit der Welt den typischen Gegensatz zwischen einem idealen Streben und der selbstischen Wirklichkeit zu zeigen und die Folge der Schicksale zu einem abgeschlossenen Ganzen zu gestalten, indem die Krisis mit der Loslösung von der Welt zugleich die Rückkehr zum reinen Leben in Gott bringt. Der Gang dieser Geschichte, die von dem idealen Streben des

[1]) Carmen de vita sua (XI) v. 20f. 45f. 557f.
[2]) ib. v. 556ff.
[3]) ib. v. 1—4.

Jünglings durch Widerstände und Ruhelagen hindurch zu solchem Ende führt, entspricht der Verlaufsform, welche von dichterischen Werken aus der Wirklichkeit herausgehoben wird: so erreicht die Autobiographie Gregors trotz all des rhetorischen Zubehörs die Höhe der poetischen Wahrheit.

Die Jugendgeschichte erhält hier — soviel wir sehen, zum erstenmal — die Funktion, das eingeborene in der Stille sich entfaltende Wünschen und Streben als die Grundlage des Lebens darzustellen. Obwohl die Erzählung schnell vorwärtseilt, verweilt der Dichter doch bei diesen ruhigen Momenten aus seiner glücklichen Kindheit. Er stellt die Bilder seiner frommen Eltern hin und erzählt mit einem Anklang an die Bibel von dem Gelübde seiner Mutter, den Sohn, den sie von Gott erfleht, auch Gott zu weihen: das war ein „Unterpfand alles Herrlichsten". Sein stetes Fortschreiten im geistlichen Leben und im Verlangen nach dem Guten ist die Grundstimmung, an die er jetzt sehnsüchtig zurückdenkt; mehr rhetorisch schildert er dann, wie wir sahen, die Stunde der Gefahr, wo er im Meeressturm sich selbst von neuem Gott weihte. Und nun das Glück der Studienjahre in Athen, getragen von dem Gefühl eines höheren Wertes, das aus dem christlichen Glauben stammte, und gesteigert durch die Seelenfreundschaft mit Basilius; in den gemeinsamen Bestrebungen und Überzeugungen über die höchsten Dinge sieht er im Sinne Platos die Kraft dieses Freundesbundes. Endlich zum Übergang aus diesem „Vorspiel"[1]), wie er es nennt, und um ein Maß für das Kommende zu geben, legt er die grundsätzliche Einrichtung seiner Lebensweise dar: die Verbindung der mönchischen Entsagung mit dem gemeinnützigen Wirken in der Welt. Es ist das Zeichen seines Eintritts in das Mannesalter.

„Sprich nicht ein großes Wort schnellfertig aus, ein Mensch nur, der Du bist. Stets drückt die Mißgunst nieder ein erhabnes Streben". So setzt der Hauptteil der Geschichte ein, der die Wirkungen und Gegenwirkungen in der Welt zu behandeln hat. Hier zieht Gregor alle Register seiner kampfesfreudigen Leidenschaftssprache auf; aber sein wesentliches Interesse hängt an den gefühlsmäßigen und moralischen Beziehungen von Mensch zu Mensch, und sein Kunstverstand gestaltet die gefühlsstarken Situationen zu Höhepunkten der Geschichte. Von den Affekten werden nicht nur die Bilder der anderen Personen, sondern auch die der Öffentlichkeit gefärbt; auf das arme Bistum, in das ihn Basilius schicken wollte, häuft er in zehn Versen alle elenden Eigenschaften. Von dem Ausdruck seiner Empfindungen kann ihn keine Scheu zurückhalten, und wenn er

[1]) ib. v. 275.

in dem Handeln seines Vaters, der ihn ans Priestertum fesseln wollte, bei aller Anerkennung der menschlich väterlichen Motive die „Tyrannei" feststellt, so fügt er hinzu: „denn noch vermag ich nicht es anders zu benennen, es mag der heil'ge Geist mir das verzeihn."[1])

An den Stellen höchsten Affekts erhält die Darstellung, durch die Ichform begünstigt, einen dramatischen Charakter; die Erzählung wird zu anklagender Anrede, das Tatsächliche geht in die impetuosen Ausbrüche seines Urteils ein, Gregor hält Gericht ab über seine eigene Handlungsweise wie über die des andern, er appelliert an das Mitgefühl des Lesers, imputiert ihm seine eigene Erregung: „werde noch nicht wild, ehe Du alles erfahren". Er verstärkt die Wirkung durch ein von vielen großen Dichtern benutztes Mittel, den Affekt, den die Erinnerung aufrührt, unmittelbar kundzugeben: „Was braust Du auf, Herz? halte mit Gewalt das Füllen im Zaum!" „Ich beiße mir die Lippen aus Scham über das Vergangene, obwohl mir Unrecht geschah." Wendungen wie: „Das gehörte aufs Theater! Welcher Historiker vermöchte das zu erzählen!" sind häufig — sie weisen auf den Kreis der hellenistischen Literatur, dem die „tragische" Autobiographie angehörte.[2])

Diese Gefühlsmomente, welche die eigentliche Struktur der Autobiographie bestimmen, ordnen sich in eine betrachtende Darstellung ein. Da gibt er zur Einleitung historische oder dogmatische Erörterungen, beschreibt in Ruhelagen seine Lebensführung und knüpft die Erlebnisse ans Allgemeine an, in Form von Sentenzen, die das Ganze durchziehen und eine Begebenheit oder ein Motiv als eine typische menschliche Äußerung darstellen, oder in Gestalt von überleitenden Reflexionen, als deren Bestätigung dann die persönliche Erfahrung erscheint. Er selbst hat das „Erziehliche in Sentenzen und allgemeinen Gedanken" als für seinen Stil charakteristisch bezeichnet[3]), und so gibt er im Proömium dieser Autobiographie als seine Absicht an: „Belehrung zugleich und süßen Genuß für die Jugend, erheiternde Mahnung... Höret einen Mann ohne Lug und Trug, der viele Mühsal erlitt in vielen Wechselfällen, und so auch reichere Lebenserfahrung besitzt."[4])

Doch reichen diese Gedanken nicht allzusehr in die Tiefe; sie verbreiten sich über die verderbliche Macht von Sinnlichkeit, Gewohnheit, Geld, Herrschsucht, Mißgunst, über die Unberechenbarkeit der Bosheit und wie die Bösen ständig über die Arglosigkeit der Guten triumphieren, oder er beobachtet, wie gewalttätig einfache Menschen in der Betätigung

[1]) ib. v. 345f.
[2]) Vgl. oben S. 194 f u. S. 264 ff.
[3]) Greg. ep. 52.
[4]) Carm. de vita sua (XI), v. 7f. 17.

ihrer Gefühle sind, oder welche Rolle die Furcht bei den meisten Menschen spielt, während doch ungezwungenes, freies Tun allein wirksam ist. Einen Haupterklärungsgrund für das Walten des Schicksals gibt ihm die antike, bei ihm des öfteren und zumal in Grabgedichten für früh verstorbene Freunde auftretende Vorstellung vom „Neide, der schneller ist, als das Gute".[1]) Seine überlegene Stellung zu der eigenen Leidenschaft drückt sich zuweilen auch in den Bildern aus; z. B. seine Flucht vor der heimatlichen Priesterwürde vergleicht er dem Davonrasen eines von der Bremse gestochenen Rindes.

Als die schönste Offenbarung seiner Innerlichkeit tritt in diesem Gedicht ein Herzenserguß über sein Verhältnis zu Basilius hervor, dort wo Gregor darauf zu sprechen kommt, daß der „falsche Freund" ihn zum Bischof von Sasima hat machen wollen. Während er in der etwas früher gehaltenen Grab- und Lobrede auf Basilius, die stilgemäß ein Idealbild gab, diese „Verletzung der Freundschaftspflichten" aus dem Interesse für die Sache Gottes erklärt hatte,[2]) von dem sich der Freund ohne Ansehen der Person habe leiten lassen, beginnt er hier mit einer bewegten persönlichen Auseinandersetzung, wie in einem Dialog mit dem Verstorbenen. Er verweist ihm seinen Hochmut, seine Herrschbegier, spürt nach anderen kleinmenschlichen Motiven und stellt ihm sein eigenes Bewußtsein seiner inneren, von keinem Rangunterschied zu tilgenden Ebenbürtigkeit entgegen. Dahinein mischt sich, den Schmerz nur tiefer bohrend, die Verehrung für den „besten Mann, der mir falsch, doch sonst der lauterste war", und nun ergießt sich sein verletztes Gefühl in vollem Strom[3]):

So schwinde aus der Welt die Freundschaft, die den Freund
Nicht besser ehrt. Ein Löwe gestern noch, bin heut
Ich Dir ein Aff' — sind doch selbst Löwen klein vor Dir!
Und wenn Du alle Freunde also ansehn magst,
So doch nicht mich, den über alle Freunde ja
Du einstens hieltest, ehe Du in Wolkenhöh'n
Die ganze Welt von oben sahst...
Ein anderes Heroentum verlang' von mir,
Doch dies gib denen auf, die weiser sind als ich!
So ist denn dies die Frucht Athens, es enden so
Gemeinsamkeit der Studien, so vereinte Müh'n,
Das Leben unter Einem Dach, an Einem Herd,
Die Seele eins in Zwei'n, zum Staunen Griechenlands,
Der Handschlag, diese Welt von uns weitab zu tun,
Vereint der Gottheit unser Leben ganz zu weih'n,
Und nur dem weisen Worte unser Wort zu leih'n.
Verweht, zerstreut ist alles, auf dem Boden liegt's,
Die Lüfte tragen unsre Hoffnung mit sich fort.

[1]) Vgl. Greg. Epitaphia XXX. VI. XI. XXI. XXXIII u. carmina moralia IX, 30f.
[2]) Greg. or. 43 (August/September 381).
[3]) Carm. XI, v. 406f. 474—485.

Gibbon, der in dem Kapitel seines Geschichtswerkes, in dem er den Untergang des Arianismus im Osten behandelt, Gregors Gedicht über sein eigenes Leben als eine Hauptquelle benutzt, zitiert diese Verse als „herrliche Worte, die aus dem Herzen kommen und den Schmerz gekränkter und verlorener Freundschaft aussprechen." Er bemerkt dazu: „Im Sommernachtstraum richtet Helena die gleiche leidenschaftliche Klage an ihre Freundin Hermia:

Sind alle Heimlichkeiten, die wir teilten,
Der Schwestertreu' Gelübde . . .

Shakespeare hat die Gedichte Gregors von Nazianz nicht gelesen, er konnte kein Griechisch; aber des Dichters Muttersprache, die Sprache der Natur, ist dieselbe in Kappadozien wie in England."[1]) Wir möchten fragen, ob das Gemeinsame die Sprache der Natur oder die rhetorische Tradition, im besten Sinne des Wortes, ist.

In der Darstellung der drei Jahre zu Konstantinopel ist dann Raum für die kirchenpolitischen Erörterungen — Gregor führt sie in der Form von Reden ein, die er als Leiter des Konzils gehalten — und vor allem für die Polemik und die Invektive. Unter den Feinden, gegen die er sich wendet, tritt neben Prälaten und dem von arianischen Mönchen aufgehetzten großstädtischen Mob die seltsame Figur eines Kynikers namens Maximus hervor, die uns wie eine Karikatur anmutet, aber bei dem unglücklichen Ausgang von Gregors geistlicher Laufbahn eine erhebliche Rolle spielte. Maximus erschien im Gewand eines kynischen Wanderpredigers in Konstantinopel, von Alexandria kommend, gab sich für einen christlichen Konvertiten aus, gewann dadurch, wie durch die Bewunderung, die er Gregors Predigten zollte, sein Vertrauen dermaßen, daß der Bischof eine Lobrede auf ihn hielt, und hinterging ihn dann schmählich. Er konspirierte mit einer Gruppe von Bischöfen, die zur Gegenpartei gehörten, um Gregor zu verdrängen. Tatsächlich gelang ihm das abenteuerliche Unternehmen soweit, daß er heimlich in einer Nacht, während Gregor krank im Bette lag, konsekriert wurde, wenn er dann auch ebenso schleunig das Feld räumen mußte. So charakteristisch diese Episode für Gregors Vertrauensseligkeit ist, es war für ihn eine Blamage, die von seinen Feinden reichlich ausgenützt wurde. Er rächte sich damit, daß er den Mann, der ihm als eine „ewige Säule seines Unglücks" vor Augen stand, zum Objekt für seine Satire nahm. Er durchhechelt den äußeren Habitus des Kynikers, persifliert dessen wirkungslose Bischofsweihe als Schur eines Hundes in der Bude eines Baders, verfolgt den Feind über den Rahmen der Selbstbiographie hinaus in sein

[1]) Gibbon, history of the decline etc. Kap. XXVII Anm. 29.

weiteres Schandleben, immer doch den Hohn auf die einzelne Person beschränkend und sich ausdrücklich gegen eine Verachtung des rechten Kynismus verwahrend.

Dieser Hauptteil der Autobiographie ist vergleichbar den historischen Partien in Nestorius' Apologie, die etwa 70 Jahre später erschien. Unter den geistlichen Autobiographen finden sich zu allen Zeiten große Streiter, z. B. im Mittelalter Giraldus Cambrensis. Aber Gregor war ein Dichter. Zwischen den polemischen Stücken bringt er mit künstlerischer sowohl als religiöser Absicht betrachtende Verse, die eine ruhigere Stimmung herstellen. In ihnen legt er die Erfolge seiner Predigt und die Grundsätze seiner Lehr- und Redeweise, seiner bischöflichen Amtsführung und seiner Lebensweise überhaupt dar; es ist die alte, schon von Isokrates geübte Technik, den Ausdruck der Persönlichkeit gedankenmäßig abzurunden; Gregor benutzt sie, um seine sittliche Überlegenheit und seine versöhnliche Haltung ans Licht zu stellen, indem er die wesentlichen Züge seiner Lebensführung durch Beispiele erläutert.

Wie er hier seine Stellung in der politischen Welt vergegenwärtigt, ist ein Höhepunkt des Gedichts: die Erzählung von seiner Einführung in die Basilika von S. Sophia. Er dankte diesen Erfolg dem Kaiser Theodosius, der alsbald nach seinem Einzug in die Metropole — als Sieger an der Spitze seines Heeres — gegen die Arianer vorging. Gregor berichtet zunächst nicht ohne Stolz, wie der Soldaten-Kaiser ihn ehrte und die Ehrungen damit krönte, daß er erklärte, er — oder vielmehr „Gott durch ihn" — wolle ihm die herrliche Kirche als Lohn für seine Arbeit für den rechten Glauben übergeben. Dann schildert er den großen Tag[1]) — nicht als einen Triumph, sondern mit einer Mischung von Genugtuung und Scham darüber, daß er, wie Gibbon es ausdrückt, „nicht wie der Hirt, sondern eher wie ein Wolf in die Hürde hineinkam." Er gibt ein anschauliches Bild der Situation: die Kirche dicht besetzt von Soldaten, in Waffen starrend, draußen die Volksmenge, alle Straßen und Plätze füllend, wie „Meereswogen", und aus den verschiedenen Stockwerken der Häuser herabschauend Männer und Frauen, Kinder und Greise, zornig und flehend, „zornig auf mich, zum Kaiser flehend"; Ausrufe von Schmerz und Wut, Tränen der Verzweiflung: „gleich einer vom Feind erstürmten Stadt." „Ich aber zog ein wie ein Heerführer, zwischen dem Kaiser und der Heeresmacht, während mein Körper, schwach und erschöpft, mich kaum zu tragen vermochte und der Atem mir ausging, den Blick emporgerichtet, durch Hoffnung gestärkt; schließlich fand ich mich, ohne zu wissen wie, zum Bischof eingesetzt." Dann kommt ein Wunder.

[1]) ib. XI, 1305—95.

An dem Morgen, an dem der Einzug stattfand, war es dunkel wie in der Nacht, und seine Feinde frohlockten schon darüber, weil Gott auf diese Weise sein Mißfallen an den Vorgängen bekundete. Aber in dem Moment, als er mit dem Kaiser zusammen den Altarraum betrat und machtvoll das Lob Gottes ertönte, brach die Sonne durch die Wolken, die ganze Kirche mit ihrem Glanz erfüllend. Dies malerisch gesehene Bild gibt ihm den Übergang zur Schluß-Szene. Heiterkeit, Zuversicht, Jubel verbreitet sich in der festlichen Versammlung; stürmisch verlangen alle, das Volk wie die Würdenträger, daß er der Hauptstadt als Bischof geschenkt werde; noch stürmischer verlangt man, die Frauen zumal, daß er predige. Er aber hält sich zurück und läßt verkünden, daß die Feier ihren Sinn mit der Danksagung an Gott erfüllt habe. Der Kaiser lobte seine Zurückhaltung und auch das Volk billigte sie, denn „Maß halten ist etwas, was jedermann schätzt". Doch gesteht er, daß ihn dabei nicht so sehr Besonnenheit als Furcht bestimmte, Furcht vor dem Schwert, das er entblößt gesehen hatte. Die nackte Gewalt, mit der der Kaiser gegen die Arianer vorging, war ihm entsetzlich, wenn er auch vorübergehend Nutzen davon zog.

Ebenso zuwider war ihm das geistliche Gezänk, das sich auf dem von Theodosius berufenen Konzil breit machte. Nach dem Tod des Patriarchen von Antiochia übernahm er den Vorsitz und suchte Frieden zu stiften, aber scheiterte an den Rivalitäten zwischen der östlichen und westlichen Kirche, der Partei der Syrer von Antiochia und den ägyptischen Prälaten usf. Sein Urteil über die selbstischen Motive der Kirchenfürsten ist nicht weniger hart als das des Nestorius. Auch er fiel, wie er es darstellt, dem Neid und Haß seiner Feinde zum Opfer. Aber er bewahrte, anders als der Häresiarch, der ein Wüstenheiliger wurde, seine voll menschliche Haltung. Der Abschluß seines Gedichts ist dem Epilog einer Tragödie vergleichbar: er führt sich vor als den Helden, der aus der äußeren Niederlage in ein höheres Leben eingeht, wo er die Schicksale der Welt siegreich hinter sich läßt.

Zu Ende ist das Buch. So steh ich hier,
Ein lebend Toter und besiegt gekrönt,
Und habe Gott und gotterfüllte Freunde
Für einen Thron und leeren Redestolz.
Nun springt vor Übermut und Freude hoch, ihr Weisen,
Macht einen Sang aus meinem Mißgeschick, zu singen,
Wo immer ihr versammelt seid und zecht und predigt!
Gleich Hähnen krähet, sieggekrönt, die Seiten schlagend
Mit Arm und Bug, hochher stolzierend unter Toren.
Ihr allesamt habt Einen Mann besiegt und nur,
Weil er es wollte — ‚Wirklich wollte?' ... O des Neids!
Auch das noch raubt ihr mir und prahlt, ich sei vertrieben.

Doch gut, es sei, ich wollte nicht: so schämet euch
Des Unrechts, gestern mich erhöhend, heut verfolgend.
Doch ich entrann. Nun werd' ich stehn im Engelchor,
Mein Leben wird nun niemand mir verletzen mehr,
Und niemand fördern; denn zu Gott kehr' ich zurück.
Die Rede aber ströme eitlen Lüften gleich.
Und auch der Rede bin ich satt, durch Schmähung oft
Verletzt und oft genug durch Beifall ohne Maß.
Ich suche fern von böser Welt die Einsamkeit,
Ich suche nichts als Gott allein mit meiner Seele
Und milde Himmelshoffnung, die das Alter nährt.
Doch meiner Kirche, ihr, was hab' ich ihr zu weih'n?
Nur Tränen! — darauf hat mich Gott zurückgebracht;
Gewunden hin und her, ging so mein Leben aus.
Und nun das Ziel? O künd' es mir, du heil'ges Wort!
Ich flehe, nimm mich auf in Dein gefestigt Haus,
Allwo der Dreiheit ein'ger Glanz mir stetig strahlt,
In dessen schwachen Schatten jetzt ich mich erhebe.

2.

Die beiden andern autobiographischen Gedichte Gregors gingen aus einem kontemplativen Gemütsverhalten hervor. Sie gehören dem Zusammenhang seiner lyrischen Dichtung an, die schon an sich, als eine neue Ausdrucksform der inneren Erfahrung, eine weitere Stufe in dem für die Autobiographie grundlegenden Fortgang der Selbstbesinnung bedeutet.

Diese persönliche Poesie hat ihren Hintergrund in dem reflektierten Bewußtsein über den Verlauf des beschaulichen Lebens. Den Gang der religiösen Erhebung, den die neuplatonische Mystik entwickelt hatte, hat Gregor wiederholt in seinen Predigten formuliert. „Dies erscheint mir als Dasein höchster Art: die Sinne schließen, aus Leib und Welt entwerden, mit nichts Menschlichem in Berührung, mit sich selbst und mit Gott im Gespräch, über den sichtbaren Dingen leben und stetig die göttlichen Bilder rein in sich tragen, nicht vermischt mit den veränderlichen Eindrücken hienieden, als ein fleckenloser Spiegel Gottes und der göttlichen Dinge, seiend und immer werdend, Licht zu Licht sammelnd, bis wir zur Quelle des irdischen Abglanzes gelangen, der Spiegel sich auflöst vor der Wahrheit und wir das selige Ziel erreichen."[1]) Tiefer hat er es in der Relation der Seele zu dem persönlichen Gott beschrieben: „Gott ist nämlich so, daß er desto tiefer sich verbirgt, je näher man ihm zu sein wähnt. Eben dadurch aber, daß er sich, wenn man ihn erreicht zu haben glaubt, entfernt und verbirgt, will er die Liebenden zu sich heranziehen; durch das, was an ihm begreiflich ist, zieht er uns zu sich; denn das völlig Unbegreifliche könnte nicht ein Gegenstand der Sehnsucht

[1]) Greg. or. 2, 6 (Anno 363). Etwas erweitert in or. 20 (um 380).

und des Strebens sein; insofern er uns aber unbegreiflich ist, erfüllt er uns mit Bewunderung, durch die Bewunderung wird die Sehnsucht mehr rege, durch die Sehnsucht wird das Gemüt gereinigt, durch Reinigung wird es Gott ähnlich gemacht, und nun geht die Seele mit dem Göttlichen als einem ihr Verwandten um."[1])

In diesen Sätzen ist eine Verlaufsform des Gefühlslebens festgestellt, welche für die religiöse Selbstbiographie bei Augustin und dann vollends in der mittelalterlichen Mystik und ihren Fortwirkungen wesentlich ist und auch über die religiöse Erfahrung hinaus Wahrheit besitzt.

Gregor selbst ist für die Darstellung dieser Entwicklung bei der allgemeinen Beschreibung verblieben: erst mit dem Eintritt des Willenslebens in die religiöse Erfahrung war, wie Augustins Bekehrungsgeschichte zeigen wird, die bestimmte Struktur gegeben, die hier eine autobiographische Form ermöglichte. Aber seine lyrische Begabung und die spekulative Richtung seines Geistes verbanden sich in ihm zu der Schöpfung einer persönlichen Dichtung, welche die verschiedenen religiösen Gemütszustände für sich zum Ausdruck brachte.[2]) Die künstlerische Auffassung, die ihm eigen war, macht sich hier mit einer neuen Bedeutung geltend. Gregor zuerst hat die persönlichste innere Erfahrung, in der der Mensch als Einzelner sich Gott gegenüber findet, als ein selbständiges Thema dichterischer Behandlung aufgenommen und für sein christliches Leben einen rein betrachtenden, von allen Zweckbeziehungen losgelösten Ausdruck gesucht. Insofern blieb Augustin hinter ihm zurück: dessen Konfessionen haben feste Wurzeln im Gemeindeleben.

Unter dem Gesichtspunkt der Autobiographie betrachtet, treten in diesen Versen Gregors, die zum Höchsten strebend in Hymnen und Schauungen die Geheimnisse des christlichen Glaubens verbildlichen, die Gedichte hervor, in denen sich die neue Art der Selbstbetrachtung kundgibt. Von den „Mysterien des Herzens" wollen diese Gedichte zeugen, deren eines beginnt: „Eine Aufgabe hast Du, Seele, eine große Aufgabe: erforsche Dich, wer Du bist, woher Du stammst, was Dein Ziel, ob dies Dein Leben." Der allgemeine Vorgang, von dem sie reden, ist derselbe wie in der ganzen von Plato bestimmten Richtung der Philosophie[3]): die Erhebung des Göttlichen im Menschen aus der sinnlichen Verstrickung.

[1]) Greg. or. 2 und 45. Nach der Übersetzung von Böhringer, Glaubenszeugen Bd. III S. 267.

[2]) Über diese Dichtung Gregors vgl. Villemain, Tableau de l'éloquence chrétienne, und ders., Journal des savants 1857. Auch v. Wilamowitz, comment. gram. III (Göttinger Univ.-Programm). Bénoit, S. Grégoire de Nazianz. Paris 1884.

[3]) Über Gregor und die Kyniker vgl. Asmus, Theol. Studien und Kritiken 67 (1894) S. 24

Aber mit dem antiken Bewußtsein der göttlichen Adelsherkunft"[1]) der Seele verbindet sich die christliche Erfahrung von der Unzulänglichkeit des natürlichen Lichtes der Vernunft, und der Zwiespalt des sinnlich-geistigen Menschen wird zu dem „großen Geheimnis", das den unerforschlichen Ratschluß Gottes in sich birgt. Die metaphysische Selbstbesinnung versenkt sich in die Kontraste der menschlichen Natur, und in der Mischung von Gefühlsexpansion, Gewissensregung, Gebet und Meditation entsteht eine sentimentale Selbstdarstellung, welche die Unbegrenztheit der subjektiven Gefühle und die Wonne der Wehmut in dem Spiel der Rhythmen und der dichterischen Selbstanschauung genießt. „Ich liebe diesen Trost im Leid, stilles Selbstgespräch zu halten mit meinem Herzen".[2])

Den Gründen des eigenen Schmerzes nachgehend, breiten sich die Reflexionen des Dichters über den leidvollen unsteten Charakter des Lebens und die widerspruchsvolle Lage des Menschen in der Welt aus; in metaphysischer Spekulation umhertastend, wendet er sich von der Ausdeutung, daß die Unvollkommenheit zur Läuterung diene, unbefriedigt fort oder endet mit frommem Aufschwung. So schildert er seine inneren Kämpfe und Versuchungen, gibt Gespräche mit der Seele und dem „Fleisch, dem Feind und Freunde, der süßen Mühsal, dem treulosen Gut"; von Gewissensskrupeln und Zerrissenheit redet er in Versen: „mein Körper ist jungfräulich, ob es die Seele ist, weiß ich nicht recht". „Ich tue, was ich hasse und freue mich an allen Übeln und lache über den furchtbaren Tod in meinem Innern ein grimmiges, schadenfrohes Hohngelächter, und auch das Verderben ist mir Genuß".[3])

Dann wieder Gebete der Seele, die nach endlicher „windstiller" Ruhe oder nach reiner Schauung Gottes verlangt; sie klagt, daß sie sie nicht erreiche, und zwischen der Hoffnung auf jenseitige Seligkeit und der Furcht vor dem Jüngsten Gericht schwankend, fleht sie um Kraft oder Erlösung: „Ach, ich bin müde, mein Jesus, Leben Du der Sterblichen, bin müde des langen Lebens in der Fremde und der Kämpfe drinnen und draußen, die die Schönheit des Ebenbildes vernichten ... Weshalb ging ich allein einen rauhen Weg überall und vermochte nie auch nur einen Schritt leicht auf der Erde zu wandeln? ... Wie kommt Mühsal dem Frommen und nicht dem Verlorenen? ... Bin ich nichts, mein Christus, was schufest Du mich? Bin ich Dir wert, weshalb das viele Leid, das mich umhertreibt?"[4])

[1]) Gregor carm. mor. X, 147
[2]) Ebda. XIV, 3.
[3]) Ebda. IX, 48. 39f. XII, 22.
[4]) Ebda. XXXIII. XXXI. XL.

In einem der bedeutendsten dieser Gedichte tritt das reflektierte Naturgefühl in die Seelenschilderung ein; im Kontrast mit der idyllischen Natur, die den Meditierenden umgibt, stellt Gregor hier den Vorgang der Selbstbesinnung dar. Er erzählt, daß er in seinem Leid Trost in der Waldeinsamkeit suchte, und schildert breit die Frühlingsstimmung, die ihn in der „süßen Zurückgezogenheit" in dem entlegenen Hain umfing: milde Lüfte, Vogelgezwitscher, das Brummen der Bremsen, die zirpenden Zikaden, ein plätschernder Bach, die helle Sonne — alles „schien zu wetteifern, um den Kummer zu verscheuchen". Aber er empfand all die Fröhlichkeit der „lachenden Natur" nur wie Spott und Hohn; denn was ihn bedrängte, war nicht bloß sein persönliches Leid, sondern „die Trübsal der menschlichen Existenz" überhaupt. Dies ist der Eingang zu dem Selbstgespräch, das er in dem Gedicht wiedergibt. „Was war ich, da ich geboren ward, was bin ich, was werde ich sein?", so formuliert er, ähnlich wie Seneca oder Petrarca die Frage, die er erst an die Sinnlichkeit und nun an die Seele richtet: „Bist Du himmlischen Wesens: wer, woher? lehre meine Sehnsucht! Bist Du wirklich Gottes Hauch und Los, wie Dein Stolz vermeint, so wirf von Dir den Frevel, und ich wills glauben.., doch bist Du nicht von Gott: was ist Deine Natur? Wahrlich, große Furcht umfängt mich, daß ich in grundlosem Hochgefühl mich aufblähe." Da führt er die Skepsis bis zu Ende: auch die Dreieinigkeit will ihm in dem ewigen Wandel vergehen. „Wohin führst Du mich, Schlimmes sinnende Sorge! Halte ein! Gott über alles! Nicht planlos schuf mich Gott. Nur die Schwäche unseres Verstandes ist schuld. Jetzt Finsternis, aber dann der Logos, und alles wirst Du erkennen, Gott schauend oder im Feuer verzehrt... Spät ging ich heim aus dem schattigen Hain, bald lachend über meine Ketzerei, bald wieder mein Herz verzehrend im Widerstreit der Gedanken."[1])

Eine Autobiographie entstand aus solcher Selbstanschauung, indem die Bezugnahme auf einzelne Erlebnisse, die in diesen Gedichten im allgemeinen vorhanden ist, sich erweiterte und der biographische Stoff in umfassender Weise in die Schilderung der Seelenverfassung aufgenommen wurde. In seinen vierziger Jahren, in der Heimat, noch vor den Schicksalen von Konstantinopel, hat er die beiden so geformten Gedichte abgefaßt, die sich nur in der Auswahl des Stoffes und in der Einzelgliederung des Verlaufs unterscheiden.[2])

[1]) Ebda. XIV.

[2]) Carm. de se ipso I u. XLV (um 371 und um 373, nach dem Tode seiner Geschwister und vor dem Tode seines Vaters).

Das eine Gedicht geht von einer konkreten Situation im Leben des Dichters aus. Gregor schildert, wie er unter der Wirklichkeit des Alltages leidet, und von der momentanen Erregung, die immer neu hervorbricht, fühlt er sich zu dem ewigen Schmerz des Menschendaseins durch. Aus einem Gebet um die Erlösung von der Weltverwirrung leitet eine Betrachtung über die verschiedenen menschlichen Lebenswege hinüber zur Darstellung von Gregors asketischer Lebensführung; wie er alle Güter, auch den „einzig lieben Ruhm" seiner schwer erworbenen Redekunst Christus hingab; dagegen erhebt sich seine jetzige, schmerzvoll bewegte Lage, die Qual häuslicher Sorgen, der Kummer um den Tod des Bruders — so steigt die Schilderung auf zu dem eigentlichen Thema, dem inneren Widerstreit in seiner Seele, und nun verwebt sich in kunstvoll natürlichen Gegensätzen mit Klage, Gebet und Reflexion über seinen Zustand die sehnsüchtige Erinnerung an die gottselige Zeit seiner Einsiedelei und an die sichere, hoffnungsreiche Frömmigkeit seiner Kindheit. Das Leid versichert sich seiner Tiefe gegenüber allen bisherigen Gefahren, „durch die ihn Gott bedrängend und wohlwollend berufen", bis dann im Gebet die Spannung sich löst. In dem andern Gedicht versenkt er sich sogleich in den Zwiespalt und Kampf in seiner Seele, das Dunkel lichtet sich durch die Vergegenwärtigung von Christi Erlösungstat und Gnade, und so taucht, als herrliche Gabe Gottes, sein früheres Leben auf, von Geburt an, das stete Fortschreiten im Leben in Gott.

Wie in diesen beiden Gedichten die Erinnerung aus der gegenwärtigen Gefühlslage des Dichters hervorgeht, erhielt die Autobiographie hier eine elegische Form[1]): sie bildet den Vorgang nach, in welchem der Dichter von seiner gegenwärtigen Gemütslage aus sich auf sein vergangenes Leben besinnt; die Erinnerungen werden nicht in chronologisch fortlaufender Erzählung gegeben, sondern treten in die verschiedenen Bewegungen dieses freien Gefühlsverlaufs und der Reflexionen hinein, sich anschließend oder kontrastierend; indem die e i n e Stimmung ausstrahlend Licht und Schatten verteilt, Bilder hervorzieht oder versinken läßt, erhält die Lebensdarstellung eine ganz innerliche Einheit: die Selbstbesinnung will sich in der Vergegenwärtigung der früheren Lebenszustände der Gegenwart Gottes versichern. Als Rahmen dient das Gebet, an Christus oder den dreieinigen Gott gewandt; das Gebet läuft in Lebenserzählung und Betrachtung aus, geht mit ihnen zusammen in Anrufen an Gott oder Zwiesprache mit ihm und gibt,

[1]) Zur äußeren Form vgl. Niedermeier, Die antike Poetische Autobiographie (1919). S. 32: rhetor. Regeln für die sog. „Monodie" nach Menander.

das Ende mit dem Anfang verbindend, der gegensätzlichen Bewegung einen versöhnenden Abschluß in dem Ausblick auf unendliche Seligkeiten reiner Gottesfreude. So nähert sich Gregor hier in einer Form, deren autobiographische Verwendung auf Solon zurückgeht, dem Rhythmus des Augustinischen Gebetstils.

Die Beschreibung des inneren Kampfs, der hier wie in den anderen kontemplativen Gedichten Gregors den Kern der Selbstanschauung bildet, zeigt nicht die psychologische Analyse Augustins, sondern verbleibt bei den allgemeinen Gefühlskontrasten und veranschaulicht die innere Bewegung in der platonischen Art dichterischer Personifikation der Seelenteile. Diese führen, wie dann wieder bei Dante, eine hin- und herschwankende Schlacht auf, während das Ich des Selbstbeobachters Gott um Schlichtung des Streits und um Unterjochung des schlechteren Ichs anfleht. Auch die Vorführung der sinnlichen Regungen als Versuchungen des Teufels, der in gleißendem Gewand im Hinterhalt lauert, ist hier von künstlerischer Wirkung. Und in manchen Bildern Gregors ist bei aller rhetorischen Verarbeitung ein tiefer Klang. „Meine Seele beklage ich, wie eine schöne, große, adligen Königen entstammende Herrscherin, die in dichten, unauflöslichen Ketten schmachtet, von Feinden im Kampfe gefangen und in schwere Knechtschaft gebunden, und die nun ihre Augen traurig zu Boden heftet. Solches erlebte ich. Solche Wunde trage ich im Herzen."[1]) So weist der Zug des Innenlebens von Plato fort zu Pascal hin.

Indem nun dieses Grundgefühl die Erinnerungen färbt, lösen sich die Tatsachen der Lebensgeschichte in vergeistigte Empfindungen auf. So wird der Gefühlswert der Kindheit hier neu erfahren, und eine verinnerlichte Darstellung dieses Lebensalters, des Aufnehmenden und Bildsamen in ihm, ist die Folge. Man glaubt die Übergänge tasten zu können, das sublimere Schwingen der Seele, wenn man an die autobiographische Meditation Marc Aurels zurückdenkt. Gregor hält hier, ähnlich wie Marcus, jeden Mißton fern und versagt sich den auch bei ihm sonst üblichen kynisch-katholischen Hinweis auf die Unreinheit von Zeugung und Geburt. Er spricht von der „zarten Kindheit, wo das Bild von Gut und Böse in die Seele geschrieben wird, die noch nicht durch festes Denken Gestalt besitzt und durch den Charakter anderer Menschen die ersten Eindrücke erhält." Er beschreibt, wie die Mutter, „seine Hände mit den göttlichen Büchern heiligend, unter Liebkosungen" ihm ihre

[1]) I, 229ff.

frommen Wünsche und Hoffnungen mitteilte, so daß „seine zarte Seele eine neue Gestalt der Frömmigkeit empfing." Hier schildert er den Traum, in welchem ihm Keuschheit und Besonnenheit jungfräulich erschienen — ein „Siegel Christi" —, und wie die göttliche Saat nun aufging, „als das Bewußtsein des Guten und Bösen sich in ihm festigte" und er im liebevollen Verkehr mit frommen Asketen zur Himmelshoffnung geführt ward, alle irdischen Güter als bittere Speise verschmähend.[1])

Auch von den äußeren Verhältnissen gibt der Dichter ein lebendiges Bild durch den Kontrast seiner Empfindsamkeit und des geschäftigen Treibens, das ihn „vom Himmel auf die Erde führt": „Erstens dem Gesinde gebieten — welch' ein Netz der Verderbnis! stets haßt es einen scharfen Herrn, einen frommen verunglimpft es schamlos, weder durch Böses willig zu machen, noch in Güte zu bereden... Dann sich um den Besitz kümmern, die staatlichen Lasten stets auf den Schultern haben und das Gepolter des Erhebers ertragen müssen; denn die Steuern verunehren den freien Mann... Und auf dem vollen Markt in dem Gelärme um den Richterstuhl geschäftig sich bewegen, mit banausischen Prozeßsorgen..., wo die Schlechten über die Guten triumphieren und die Gesetzeshelfer beider Parteien käuflich sind... Wer könnte da viele Lügen und Listen vermeiden, fern von Gott und inmitten solcher Menschen? Man muß entweder in schleuniger Flucht alles an die Bösen wegwerfen oder seine Seele durch Vergehen besudeln."[2])

Und nun erscheinen in Gregors persönlicher Dichtung auch Selbstäußerungen über sie, die zeigen, daß er sich ihres subjektiven Charakters bewußt war. Er sagt einmal: „Wen eine giftige Schlange mit heillosem Zahne biß, der will, so geht eine alte Sage, von seiner tödlichen Wunde nur dem sagen, welchem die heillose Schlange mit brennendem Gift ähnliches Verderben einimpfte; denn der allein verstünde seinen schlimmen Schmerz. So werde auch ich meine Not nur jenen sagen, welche gleiche Liebe, gleiches Unglück und gleicher Schmerz bewegt. Denn sie allein dürften meine Worte in Liebe aufnehmen und ganz eindringen in die Mysterien meines traurigen Herzens... Den andern mag ich, von meinem Kummer schwatzend, ein Gelächter sein, ihnen, denen der Glaube nur die Oberfläche des Herzens leicht ritzte, und denen nicht durch die Eingeweide drang das stechende Verlangen nach dem Herrn."[3])

[1]) Carm. XLV, v. 205—208. I, 437ff. XLV, v. 267. 282.
[2]) Carm. I v. 140ff.
[3]) ib. I, 235—43. 247—49.

Hier sehn wir, wie gründlich sich die Stellung der Autobiographie verändert hat gegenüber der klassischen, weit in die hellenistische Epoche hinein befolgten Methode, bei der es dem Selbstbiographen nur darum zu tun war, ein allgemein anerkanntes Bildungsideal an der eigenen Person vorzuführen. Die neue Art des Empfindens ist nicht Gregor allein eigen, sondern charakteristisch für die Zeit. Ähnlich empfand Augustin: im Bewußtsein des subjektiven Charakters der religiösen Erfahrung erfaßte er das psychologische Problem, das in der Aufgabe liegt, das eigene innere Leben andern Menschen verständlich und glaubhaft zu machen.[1]) Auch an diesem Wendepunkt in der Entwicklung der menschlichen Selbsterkenntnis ging, so scheint es, der griechische Geist dem römischen voran.[2])

[1]) Augustin, Confess. X 3, 3; s. oben S. 561

[2]) Gregors Werke fanden schnell eine außerordentliche Verbreitung, auch in der abendländischen Kirche (vgl. A. Ludwich, Rhein. Museum XLII, S. 233). Er selbst sagt einmal, daß Orient und Okzident von ihm und seinen Schicksalen reden (Carm. de se ipso XIX, 20). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Wirkung seiner autobiographischen Schriftstellerei eine hervorragende Stelle einnimmt unter den vielartigen sekundären Ursachen, die zu der Entstehung von Augustins Bekenntnissen beitrugen.

Ein Teil seiner Predigten, darunter die autobiographische Schutzrede von 361 ist von Rufin ins Lateinische übersetzt worden. Gegen die Meinung, daß Augustin nicht Griechisch las, vergleiche auch Haußleiter, Gött. Gel. Anz. 1898, I, S. 372. Augustin zitiert den „hochberühmten Bischof" des öfteren cf. Patrol. Migne X, 644. 677. 1024 u. a. Die Einwirkung auf die Confessiones bemerkt schon Bénoit, St. Grégoire II, S. 345. — Hieronymus hörte Gregor um 380 in Konstantinopel predigen und wurde sein begeisterter Schüler, wie er es in einem Brief v. J. 392 bekannte.

DRITTES KAPITEL

DIE BEKENNTNISSE AUGUSTINS

Als Augustin, der ökumenische Bischof im nordafrikanischen Hippo, in seinen vierziger Jahren seine „Bekenntnisse" in die Welt ausgehen ließ, waren fast anderthalb Jahrzehnte vergangen seit jenem Sommer von 386, an den er selbst die entscheidende Wendung seines Lebens und damit ein dauerndes Interesse der Geistesgeschichte geknüpft hat. Welches immer die tatsächlichen Vorgänge im einzelnen sein mochten, in denen diese seine „Bekehrung" verlaufen war, — daß Augustin damals eine Stunde erlebt hat, in der er sich und seinen höchsten Willen jenseits aller natürlichen Bedingungen fühlte und an ihn zu glauben und ihn zu verwirklichen die Kraft gewann, das bleibt bei aller Problematik des inneren Umbruchs als die unantastbare Realität einer sittlich religiösen Erfahrung zurück, die dem Menschen ein metaphysisches Bewußtsein von sich selber gibt. Die Selbstbesinnung, aus der seine „Bekenntnisse" hervorgegangen sind, erwuchs aus diesem Erlebnis.

Unter den Motiven von Selbstbiographien erscheinen nicht selten die ins Leben einschneidenden Ereignisse, welche den Einzelnen zwingen, aus der Gewohnheit des Alltags herauszutreten: Ahnungen des wahren Zusammenhanges der eigenen Existenz tauchen auf und wollen sich in der Betrachtung sammeln. Aber niemals wieder in unserer Geschichte ist diese Notwendigkeit so tiefreichend gewesen wie bei Augustin. Denn seinem überlegenen Geist wurde die innerliche Abwendung von seinem bisherigen Dasein, von all dem, was an Glück und Leidenschaft und Wünschen ihn so mächtig in der Welt gehalten hatte, zum Ausgangspunkt einer Selbstbesinnung, welche bis in die Epoche seiner theologischen Kämpfe im Mittelpunkt seiner Lebensarbeit blieb und ihm in dem einsamen Dasein, das er sich erwählt hatte, das Verständnis seiner religiös-sittlichen Erfahrung und des wahren Gehalts seiner Existenz erringen sollte. „Ich habe Arbeit, ständige Arbeit in mir selbst; ich bin mir ein Grund von Schwierigkeiten und übergroßem Schweiße geworden".[1])

[1]) Aug. Confess. X, 16. 25.

Vor diesem wesentlichen Motiv, das die Ausbildung seiner Autobiographie bestimmte, tritt alles zurück, was ihr an äußeren, durch die Beziehungen zur Mitwelt gegebenen Anlässen[1]) mit den andern Selbstdarstellungen dieser Zeit gemeinsam war. Die Bedeutung dieser Anlässe ist von Herder zusammengefaßt worden, der den Kirchenvater hierin mit Petrarca vergleicht: „Eine feine Ader von Eitelkeit läuft durch ihr ganzes Leben. Schwerlich würden sie auch in allem die Männer geworden sein, die sie waren, wenn nicht dieses Ferment von Unruhe in ihnen gewirkt und gegärt hätte ... Aber beide hatten in Gutem und Bösem die Welt so lange und so viel von sich reden gemacht, daß es ihnen selbst fast zur moralischen Notwendigkeit wurde, sich selbst und andere über den wahren Zustand ihrer Gesinnungen, ihres Herzens, ihres Charakters zu belehren".[2])

1.

Der Zusammenhang, durch welchen die Entstehung der „Bekenntnisse" in jenes Erlebnis zurückreicht, ist in den Schriften sichtbar, in denen sich Augustin unmittelbar nach seiner Bekehrung in seiner Beschäftigung mit der inneren Erfahrung dargestellt hat. Es waren jene fruchtbaren Monate, die er, zurückgezogen von der Mailänder Gesellschaft, nach der Aufgabe seines Rhetoren-Amtes, mit der er seine neue Lebensrichtung bekundet hatte, in philosophischer Muße in Cassiciacum, einem Landgut in der Nähe der Stadt, verbrachte, in Gesellschaft seiner Mutter Monnica, seines Freundes Alypius und seiner nächsten Schüler; sie waren durch Ciceros platonisierende Mahnschrift, den ‚Hortensius', der einst den neunzehnjährigen Augustin über die Rhetorik hinausgeführt hatte, für „die Philosophie" gewonnen.[3]) Der Jugendglanz der ersten Freude des Entdeckens liegt über diesem Dasein, das er selbst als „gleichsam glückselig" — denn das wahre Glück behält er „dem Weisen" vor — bezeichnete.[4]) „Da ich erst 33 Jahre alt bin, glaube ich nicht, daran verzweifeln zu müssen, daß ich die Weisheit einmal gewinnen werde. Alles andere

[1]) Vgl. oben in Kapitel I, S. 561 f.

[2]) Herder an Johann G. Müller. Mai 1790. — In seinen Briefen erwehrt sich Augustin oft der Lobeserhebungen, die ihn als den vorbildlichen Menschen preisen, „in dessen Herz Christi Wort überfließt, in dessen Sprache der Geist der Wahrheit sich ergießt, den Staat Gottes durch frohe, gewaltige, himmlische Fluten befruchtend", „der gleichsam durch Gott sieht, in dem oder aus dem Gott zu uns spricht". Aug. ep. 94, 4 cf. 27, 4; Paulini Nolani ep. 50, 14. — Vgl. auch den Begleitbrief bei einer Versendung seiner Selbstbiographie: Aug. ep. 231, 6.

[3]) Aug. Contra Academicos, I 4.

[4]) Aug. epistulae (ed. Vindob. Ac.) 3, 1. 4.

verachtend, was die Sterblichen als Güter betrachten, habe ich den Vorsatz, der Erforschung der Wahrheit zu dienen".[1])

Solche Erwartung der Weisheit kam ihm aus der inneren Sicherheit, in dem wahren Leben zu stehen, das ihm alles Höchste nahe bringen mußte. Nach erschütternden Kämpfen war er zu der beruhigten Gemütsverfassung gelangt, die die Überzeugung einschloß, auf dem rechten Weg zum Ziel der Glückseligkeit, der Weisheit, der Einigung mit Gott zu sein, und die nur mehr sich selber inhaltlich aufzuklären verlangte. Und es ist, als blickte man, wenn man den Weg, den er ging, verfolgt, in die Arbeit nicht nur eines einzelnen Menschen, sondern der Geschichte selber, die die letzten Enden der antiken Spekulation mit dem abendländischen Christentum verknüpft. Augustin hatte den Entwicklungsgang, den die hellenistische Philosophie genommen hatte, in seiner Jugendgeschichte noch einmal persönlich durchgemacht. Nun suchte er in der Auseinandersetzung mit den großen philosophischen Denkrichtungen, mit der akademischen Skepsis, mit Cicero, der hellenistisch-römischen Stoa, mit dem Neuplatonismus, sich das Leben zu deuten, das er in sich trug.

Wie die römischen Lebensphilosophen erklärt er, daß er „nicht um des Disputierens willen" ans Disputieren gehe: „Um unser Leben geht es, um unsere Lebensführung und unsern Geist, der vertraut, daß er die feindseligen Irrtümer alle besiegen wird und in Erkenntnis der Wahrheit, gleichsam in das Reich seines Ursprungs zurückkehrend, triumphieren wird über alle Leidenschaften und so, gleichsam in ehelichem Bunde mit der Besonnenheit, Herrschaft üben wird, um dann sicherer, heiterer in den Himmel heimzukehren".[2]) So war ihm die philosophische Unterredung mit den Freunden und die Schriftstellerei, die dies philosophische Leben in der platonischen Kunstform des Dialogs nachbildete, das Organ eines persönlichen Willens, der, was er lebt und glaubt, sich zur Erkenntnis bringen will. Von der Erörterung der grundlegenden Fragen — der Widerlegung der Skepsis, dem Problem des Bösen und des höchsten Gutes —, die in freien, sogleich nachstenografierten Gesprächen mit den Freunden im Bade oder im Schatten der Bäume erfolgt und die neu errungene Selbstgewißheit der inneren Erfahrung philosophisch fruchtbar macht, wendet sich Augustin in der Pythagoräischen Stunde der einsamen Selbstbetrachtung zu. Er hat auch die Genossen „angewiesen, ohne die Bücher sich mit sich selbst zu beschäftigen und den Geist daran zu gewöhnen, daß er bei sich selbst wohne."[3]) Ihm selbst ist es, „durch seine

[1]) Aug. Contra Acad. III, 43.
[2]) Aug. Contra Acad. II, 22.
[3]) Aug. De ordine I, 6. Ep. 10, 1.

Liebessehnsucht, die Wahrheit zu finden", zur Regel geworden, daß er in der Nacht „wachend schweigsam denkt".[1] Die Briefe, die sich als Frucht solcher Meditationen geben, zeigen ihn vertieft in die Wunder des Seelenlebens wie Gedächtnis, Traum, Einbildungskraft, und zugleich in die Geheimnisse der Glaubenslehre, wie der Dreieinigkeit und des Logos Christus, die, „von wenigen Weisen und Glücklichen begriffen", sich dem in der Innerlichkeit nach der Wahrheit Suchenden erschließen sollen.[2]

So entstand die erste Form, in der er seine Seele gewahrte: die „Soliloquien". In ihnen stellt sich Augustin im Gespräch mit der ‚Vernunft' dar. „Freund Nebridius — so sagt er davon — nennt mich glückselig ... Wie, wenn er nun erst die Soliloquien gelesen hätte! Noch viel überschwänglicher würde er sich freuen ..."[3]

Diese erste Selbstdarstellung Augustins gibt Anknüpfung und Maß für die innere Arbeit, die zu leisten war, bis die spätere Selbstbiographie hervortreten konnte. Denn hier zeigt sich, wie schwer und langsam auch bei ihm das Bewußtsein über die Eigenart seiner religiösen Erfahrung sich emporrang, und wie er zunächst von der Auffassung, die die neuplatonische Spekulation bot, befriedigt war und für den Ausdruck des Lebens, das so mächtig in ihm da war, eine intellektuelle Form als zureichend ansah. So lassen diese Selbstgespräche in dem Fortgang der literarischen Formen der Selbstbesinnung, der von der stoischen Selbstbetrachtung zu der Dichtung Gregors führte, eine Zwischenstufe sehen.

Der allgemeine Vorwurf ist hier derselbe, der den „Bekenntnissen" ihr Hauptthema geben sollte, wie er denn auch mit der neuplatonischen Mystik übereinstimmt: das Geheimnis der Vereinigung der Seele mit Gott. Aber Augustins Interesse ist vorerst nur auf die eine Seite dieses inneren Geschehens, auf die selbsttätige gotterleuchtete Erhebung des Geistes gerichtet, und noch liegt ihm das Innerlichste verschlossen, die Erfahrung Gottes in Gemüt und Willen. „Schon liebe ich nur Dich allein — so heißt es in dem Gebet, das die Soliloquien nach der neuplatonischen Weise[4] einleitet — Dir allein folge ich nach, Dich allein suche ich ... Ich muß zu Dir zurückkehren, das fühle ich .., wie man zu Dir gelange, das lehre mich; ich habe nichts als meinen Willen, ich weiß nichts, als daß ich verwerfen muß, was wandelbar ist und hinfällig, und suchen muß das Sichere und Ewige. Das tue ich, Vater, weil ich das allein weiß, aber

[1] ib. cf. Aug. epist. 3.
[2] Aug. ep. 3. 6. 7. 9. 11—15.
[3] Aug. ep. 3, 1.
[4] Siehe oben S. 606

wie man zu Dir gelangt, das weiß ich nicht ... Zeige es mir! Laß mich, während ich noch diesen meinen Körper mit mir trage, rein und hochsinnig, gerecht und einsichtsvoll sein, in vollendeter Liebe und Erkenntnis Deiner Weisheit .. Ich suche Wissen, nicht Glauben. Was ich als mein Verlangen hier ausspreche, das habe ich von überall her in mein Bewußtsein aufgenommen und meinen Glauben danach eingerichtet, soweit ich's vermochte: Wissen aber ist etwas anderes ..."[1]) Er faßt zusammen: „Gott und die Seele verlange ich zu wissen, nichts weiter." Um keinen Zweifel zu lassen, daß er dies allein wissenswert findet, unbekümmert um Erkenntnis der Natur oder der menschlichen Gesellschaft, läßt er die Vernunft ausdrücklich fragen: „Nichts weiter?" und anwortet: „Sonst nichts." Zu Beginn des zweiten, eine Zeitlang später abgefaßten Teils der Soliloquien sagt er dasselbe noch einmal in Form des Gebets: „O Gott, der Du immer derselbe bist, laß mich mich selbst wissen, laß mich Dich wissen."[2]) In diesen beiden Fassungen des Gegenstandes der religiösen Erkenntnis können wir den Unterschied beobachten zwischen der „objektiven", für die antike Philosophie charakteristischen Art, von Gott in dritter Person zu reden, und der „subjektiven", durch das Christentum bestimmten Wendung, die die Selbst- und Gotteserkenntnis aus der religiösen Lebensbeziehung von Ich und Du hervorgehen läßt. In Augustins Soliloquien herrscht noch die erste Art vor, während in seinen „Konfessionen" die letztere sich durchsetzte.

In der Form eines Dialogs mit der Ratio, also in derselben Form wie bei Marc Aurel, kann sich diese Selbstbesinnung ausdrücken. Sie beginnt nach hergebrachter Methode mit der Prüfung der Seelenverfassung: ob in ihr die Bedingungen für das Gelingen der Zurückziehung in sich selbst und zu Gott erfüllt seien; in freierer Haltung, ohne das asketische Sündenspüren, das ihn später hinnahm, beantwortet sich Augustin hier die Fragen nach der Reinheit seiner Wahrheitsliebe und der Losgelöstheit von den Affekten, vom Hang nach Ehre, Reichtum, Sinnengenuß jeder Art, ja nach Leben, Muße, Freundschaft selbst als selbstwertiger Güter.[3]) So kann die Seele den Weg zu Gott antreten. Und daß die volle neue Erfahrung der inneren Wirklichkeit, die sich selbstgewiß gegen die Skepsis erhebt, in Augustin da war und sich aussprechen wollte, wird hier sichtbar, wie er den seelischen Befund begrifflich feststellt und das Subjekt nicht als vernunftbestimmten Willen gleich den Stoikern oder als schauungsbereiten Intellekt gleich den Neuplatonikern, sondern voll als „seines

[1]) Aug. Soliloq. I, 1. 5f. 9.
[2]) ib. I, 7, 1. II, 1. 1.
[3]) ib. I, 12—21.

Seins, Lebens, Erkennens sich bewußt" findet und diese Realität als einzig sichere Grundlage des Philosophierens überhaupt aufnimmt (II, 1): hierin der Vorgänger und das Vorbild von Descartes.[1]) Aber sein Versuch, die Realität zutage zu fördern, deren er sich durch innere Erfahrung gewiß ist, bleibt dann doch bei den hergebrachten abstrakten Untersuchungen über die Wahrheitskriterien stehen: Selbsterkenntnis bedeutet auch ihm noch Reflektieren über den Ursprung und das Wesen der Menschenseele; ihre göttliche Herkunft soll aus ihrem Besitz an rationalen Prinzipien der Erkenntnis und des Handelns und durch den theoretischen Beweis ihrer Unsterblichkeit erschlossen werden. Im Sinne der Platoniker bezeichnet er dies als „Vorübungen", um die Vernunft als das „Auge des Geistes" für die intellektuelle Anschauung der intelligiblen Welt tauglich zu machen.[2]) Die Darstellung der Erhebung der Seele zu Gott verschob er auf eine später zu gebende Fortsetzung seiner Selbstgespräche.[3])

In diesem Abbrechen drückt sich das Gefühl für das Unzulängliche dieser diskursiven Form zur Selbstdarstellung aus, und daß ihn die hier ungelöst gebliebene Aufgabe fortdauernd beschäftigte, zeigen die späteren, für seinen persönlichen Gebrauch bestimmten Aufzeichnungen über die Unsterblichkeit der Seele, die ihm „den Gedanken an die Vollendung der Soliloquien wach halten"[4]) sollten. In seinen „Bekenntnissen"[5]) fand er dann die Form für eine neue, künstlerische Vergegenwärtigung des Vorganges, den er dort als den „Weg der Seele zu Gott" bezeichnet hatte.

Augustins Ansicht von seiner geistigen Entwicklung hat sich zunächst in denselben Bahnen bewegt, wie seine Auffassung des allgemeinen Problems der Selbsterkenntnis. Gleichzeitig mit den Soliloquien und in den

[1]) Über die wissenschaftliche Bedeutung der Sätze vgl. Dilthey, Einleitung in die Geistesw. 1883 S. 327. (Ges. Schriften I, 259) Siebeck, der ältere Augustinismus. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. Bd. 93. (1888) S. 189. Die wesentliche Frage nach dem skeptischen Vorgänger Augustins in dieser Entdeckung ist noch unbeantwortet; die Richtung, in der die Auflösung liegt, zeigt der von A. Schmekel für die Entwicklung von Skepsis und Stoa dargelegte Zusammenhang: Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892. Über die Kompilation der sog. Metaphysik des Herennios, in der Augustins Sätze griechisch wiederkehren, vgl. Heitz, S.-B. Berl. Ak. 1889 S. 1167f.; vgl. auch W. Windelband Gesch. der Philos.[2] S. 227 Anm. (‚vermutlich spätstoische Quelle'); H. Leder, Unters. üb. Augustins Erkenntnistheorie, Marburger Diss. 1901. S. 89ff.; hier die wahrscheinliche Vermutung, daß es sich um eine bloße Übersetzung aus Aug. handelt. (Der Einwand, daß A. in der griech. Kirche nicht gewirkt hat, ist nicht stichhaltig, da die Handschriften erst aus dem 16. Jahrh. sind.)

[2]) Aug. Soliloq. II, 34.

[3]) ib. II, 36.

[4]) Aug. Retract. II. 5. 1.

[5]) In Buch X der Konfessionen, s. u.

folgenden Jahren (386—391) gab er nach der Art der hellenistischen Redner und Schriftsteller in der Einleitung oder Widmung seiner Schriften oder in sonstiger Bezugnahme Überblicke über seine Jugendgeschichte, die ihn zu seiner gegenwärtigen Überzeugung geführt hatte. Hier stellt er durchweg — es sind fünf verschiedene, aber in der allgemeinen Denkhaltung übereinstimmende Fassungen[1]) — seine Geschichte als einen ruhigen Fortgang stetigen Strebens dar, und die Auffassung unterscheidet sich wenig von jenen philosophischen Bekehrungserzählungen, die wir von dem kynischen Wanderprediger Dio Chrysostomus bis zu dem Bischof Hilarius verfolgten.[2]) Von dem Ringen des Willens, in dem er das vollkommene sittliche Leben ergriff, wird hier sowenig wie in den gleichzeitigen Briefen Erwähnung getan.

Als Ausgangspunkt gilt die Einwirkung von Ciceros Hortensius, der ihn in Wahrheit zum höheren Leben erweckt hatte. Für die folgenden Jahre, in denen er bei den in den gebildeten Kreisen seiner Heimat herrschenden[3]) Manichäern Aufklärung gesucht hatte, hebt er wohl hervor, daß es „nicht an Nebeln fehlte, durch die sein Lauf gestört wurde", aber er stellt fest, daß er vom groben Materialismus unberührt blieb,[4]) und gibt die einfache psychologische Erklärung für seine Hinwendung zu jener spekulativen Religion: „wen, und zumal einen Jüngling mit wahrheitsdurstiger Seele, sollte es nicht locken, .. sich durch die wahre und einfache Vernunft zu Gott führen zu lassen?"[5]) Es folgt die Stufe des allgemeinen Zweifels, begründet durch die Einsicht in die Nichtigkeit der manichäischen Spekulation und durch die Annäherung an die Platonische Akademie oder diejenige Richtung der akademischen Schule, die jede Art von dogmatischer Philosophie ablehnte, in diesem Zustand der Enttäuschung seines Erkenntnisstrebens. Und nun erklärt er den wesentlichen Übergang zu einer positiven, dauernden Gewißheit nach seinen beiden Seiten, nach Lehre und Leben, als eine grade Vollendung seines bisherigen Strebens, die im wesentlichen durch die Bekanntschaft mit der neuplatonischen Philosophie und nebenher durch äußere Umstände erwirkt sei.

Die Befreiung aus der Skepsis knüpft sich ihm an eine theoretische Überlegung, welche ähnlich in den „Bekenntnissen" wiederkehrt und von

[1]) Contra Acad. (386). II, c. 2. 3. 9. III, 14. De vita beata, dedicatio. De ordine I, c. 3, 5. De moribus ecclesiae II, 19. 20 (388). De utilitate credendi I, 2. VIII, 20 (391).
[2]) Vgl. oben S. 496 ff.
[3]) Harnack, Dogmengesch. I³ 797ff.
[4]) Aug. De beata vita I, 4.
[5]) Aug. De utilitate credendi I, 2.

einem Kampf zwischen Glauben und Wissen nichts weiß, weil ‚Glaube' nicht eine selbstwertige Erfahrungsweise, sondern eine Vorstufe der rationalen Erkenntnis[1]) bedeutet und diese Erkenntnis nur durch eine Erleuchtung von der objektiv ‚wesenden' Wahrheit erreichbar scheint. Daß in einer Autorität irgendwelcher Art die zureichende Überzeugungsquelle fließt, das ist für Augustin von vornherein ausgemacht. Die Skepsis hat ihm nicht wie einem Pascal die Brücke zum Glauben gebaut, der den Intellekt verzweifelnd opfert; gerade weil „die menschliche Vernunft so lebhaft, scharfsichtig und einsichtsvoll ist", kann ihr „die Wahrheit", die irgendwo ihren ewigen Bestand hat, nicht entgehen; kein Abgrund gähnt zwischen autonomem Forschen und autoritärer Überwältigung, und nur aus der Unsicherheit darüber, welches in dem Widerstreit der Lehrmeinungen die im „Glauben" zu ergreifende wahre Autorität sei, erklärt es Augustin, daß er nach seinem Bruch mit den Manichäern so lange in dem Zweifel verharrte.[2])

„Ich hörte nicht auf, nach der Philosophie zu streben; ... und da noch nicht die Flamme da war, die mich zuhöchst fortreißen sollte, hielt ich die gelinde für die heftigste". Da fand er die neuplatonischen Schriften: sie „entzündeten ein unglaubliches, mir selbst von mir unglaubliches Feuer".[3]) Hielten ihn bislang noch „der Reiz von Weib und Ehre" von dem lange gehegten Vorhaben ab, „schnell in den Schoß der Philosophie zu eilen", so war er jetzt so sehr entbrannt, daß er „all jene Ketten zerbrechen wollte", hätte ihn nicht „die Rücksicht auf die Meinung der Menschen bestimmt".[4]) Da „kommt ihm zu Hilfe" ein heftiges Brustleiden, das ihn „zwingt, das Rhetorenamt zu verlassen", sodaß er „alles fortwerfen und der ersehnten Muße" sich hingeben kann.[5]) Das Evangelium oder, wie er sich ausdrückte, „die Autorität der durch die göttlichen Mysterien überlieferten Bücher", deren Lektüre im Verfolg des Neuplatonismus hervorgehoben wird, erscheint hier nur, „verglichen"

[1]) Aug. De utilitate credendi I, 20.
[2]) Vgl. Leder a. a. O. S. 16.
[3]) Aug. Contra. Acad. II, 5.
[4]) Aug. De beata vita I, 4. Vgl. den Brief des Nebridius: „Ist es so, mein Lieber, Energie und Geduld beweisest Du noch in der öffentlichen Tätigkeit? Und die gewünschte Muße wird Dir noch nicht gewährt? ... Ich glaube, sie wissen nicht, was Du liebst, was Du begehrst. Ist denn keiner der Freunde da, um ihnen Dein Verlangen zu hinterbringen? ... M i c h sollten sie gewißlich hören. Ich werde laut bezeugen, daß Du G o t t liebst, ihm zu dienen und anzuhangen begehrst. Denn ich werde mich nicht davor fürchten, als Dein Verführer bezeichnet zu werden von Deinen Mitbürgern, die Du allzusehr liebst und von denen Du allzusehr geliebt wirst." Aug. epist. 5.
[5]) Aug. De beata vita I, 4. De ordine I, 2, 5.

mit dem letzteren, dank ihrer Übereinstimmung mit ihm wirksam.[1]) Und wo er doch einmal das Christliche und zumal den Eindruck der paulinischen Briefe stärker betont, begreift er auch dann den philosophischen Eros als die Kraft, aus welcher die Bekehrung zu der neuen Lebensweise zu erklären sei: „Ich blickte nur, ich bekenne es, wie vom Wege zurück auf jene Religion, welche uns in unserer Kindheit eingepflanzt und ins Mark geprägt ist: aber sie riß mich zu sich, ohne daß ich es wußte. So greife ich schwankend, eilend, zaudernd zu dem Apostel Paulus.. Ich las ihn aufmerksam und vorsichtig ganz durch. Da vollends, so gering auch noch der Lichtschimmer war, erschien mir die Schönheit der Philosophie so groß, daß nicht nur einer, der immer nach der Unbekannten erglühte, sondern auch ihr heftigster Feind, könnte ich sie ihm nur zeigen... alles fortwerfen und verlassen würde, was ihn mächtig zieht zu Freuden aller Art, und forteilen würde zu ihrer Schönheit, liebkosend in heiliger Liebe, bewundernd, lechzend, lodernd."[2])

2.

Wie Augustin von diesen ersten Selbstdarstellungen zu den „Bekenntnissen" gelangt ist, das leuchtet nicht nur in die Bildungsgeschichte dieses Werkes hinein, sondern in den ganzen Typus von Selbstbiographien, dem es zugehört. Nur in der Renaissance entstand die Selbstschilderung aus dem Vollgefühl der Individualität, das die Erinnerungen durchdringt und in der Phantasie steigert und sich damit genugtut, jeden Lebensmoment gleichmäßig mit der vollen Gegenwart zu erfüllen, nicht gefährdet durch Möglichkeiten der verschiedenen Auffassung, schwankend nur in dem Grad der sinnlichen Vergegenwärtigung und steigernden Erfindung. Dagegen ist in denjenigen Epochen, in denen erst die bewußte Erkenntnis die volle Sicherheit des Lebens und der Wertbestimmung gibt, bei Augustin wie in den großen Dokumenten, die unsere Gattung im 18. Jahrhundert erhielt, ein übergreifendes und meist von den Autoren eben in ihrer Lebenserfahrung original errungenes Lebensverständnis für die Ausbildung der Selbstbiographie entscheidend; diese gewinnt dadurch nunmehr eine philosophische Stellung: der

[1]) De beata v. I, 4.

[2]) Augustinus Contra Acad. II, 5 u. 6. Gegen den Einwand, daß hier „Philosophie" das vollkommen christliche Leben bedeute, vgl. Boissier (fin du paganisme I, 376 Anm.), der aber irrt, wenn er diese Stelle auf den in Conf. VIII 29 geschilderten Eindruck von Römer. 13, 13f. bezieht; vielmehr ist hier offensichtlich die Paulus-lektüre gemeint, von der Conf. VII, 27 erzählt wird. Für die Angleichung der heterogenen Mächte vgl. Justinus des Märtyrers oben (S. 498) zitierten Satz: das Christentum ist die wahre Philosophie und Plato ein attisch redender Moses.

Schriftsteller bringt auf dem mütterlichen Boden seiner eigenen Lebensgeschichte den Zusammenhang des menschlichen Daseins, wie er ihn in seiner Lebensarbeit ergründet hat, zur Anschauung.

Bei Augustin tritt dieses Bildungsgesetz der Autobiographie, das vollständiger im 18. Jahrhundert sich dartun lassen wird, zum ersten Mal hervor. In dem Jahrzehnt, das zwischen jenen ersten Schriften und den „Bekenntnissen" verlief, hat sich in ihm die christliche Lebensansicht ausgebildet[1]), durch die er durch das Mittelalter hindurch das Denken der abendländischen Welt als der andere große Lehrer der katholischen Kirche neben Aristoteles beherrscht hat. Und seine Selbstbiographie wurde die künstlerische Schöpfung, in der er diesen metaphysisch-religiösen Zusammenhang an seinem Leben darstellte, indem er „mit gewissem Gewissen" den ganzen gewaltigen Reichtum seiner Seele und seiner Seelenkunst hineingab.

Wie jetzt die Besinnung auf die Tatsachen des Willens in den Mittelpunkt seines Philosophierens gerückt war, muß ihm die Bedeutung jenes Erlebnisses aufgegangen sein, in dem er sich zur innerlichen Freiheit durchgerungen hatte, wie es denn eine aus der Selbstbeobachtung jedem feststellbare Tatsache ist, daß auch entscheidende Vorgänge erst allmählich mit dem Verständnis ihrer Bedeutung voll im Bewußtsein auftauchen. Und von hier aus mag sich ihm wie einem von einer zentralen Szene aus produzierenden Dichter seine neue Selbstbiographie ausgebildet haben. Die religiöse Interpretation dieses Erlebnisses als eines Einschwebens der Gnade ließ von der theologischen Lehre her Wunder und metaphysisches Geheimnis hineinscheinen in das frühere Leben.

An die Stelle des Gesprächs Augustins mit der Ratio trat jetzt das Rufen der Seele zu ihrem lebendigen Gotte, der sich ihr in der Umkehrung ihres Willens offenbarte, und es wurde eine der größten Leistungen seiner Selbstbiographie, daß sie dieses religiöse Erlebnis der Nähe und Ferne Gottes in dem Schicksal eines in allen Leidenschaften erfahrenen Menschen zur künstlerischen Aussprache brachte. In den Begriffen der Sündenschuld des Menschen, der zuvorkommenden Gnade Gottes und der Demut des Gewissens hatte er nun eine Unterscheidung der christlichen Erfahrung von der neuplatonischen Erhebung zur Gottesschau gefunden, und seine Willensmacht vermochte aus den Paulinischen Begriffen den konstruktiv-dramatischen Zusammenhang, der in ihnen enthalten war, herauszuholen: die Seelengeschichte hat einen festen Ausgangspunkt in dem Sündenstand, sie hat Stetigkeit des Fortgangs, weil

[1]) Vgl. die Darlegung dieser Entwicklung bei Loofs, Art. Augustin in Herzogs Real-Enzykl.

Gott ständig und auch bei der größten Ferne des Sünders von ihm gegenwärtig ist, und sie hat ein festes Ziel in der Bekehrung und Vereinigung mit Gott; alles intellektuelle Fortschreiten, das vor dieser Erlösung liegt, auch die neuplatonische Schauung, auch die Erkenntnis der christlichen Lehre, kann zurückgeschoben werden: „... und es gibt ein anderes Geschlecht von Gottlosen, die, dieweil sie Gott erkannten, ihn doch nicht gepriesen als einen Gott noch gedanket; dahinein war ich geraten ... und ich hatte die köstliche Perle gefunden und mit allem, was ich hatte, war sie zu erkaufen, und ich zauderte".[1]) In die große Umwälzung ließ sich nun die ganze Entwicklung des christlichen Bewußtseins, zu der er erst in dem nachfolgenden Jahrzehnt gekommen war, kunstmäßig zusammendrängen, als die reife Frucht der Vereinigung mit dem Übersinnlichen, wie sie es in Wahrheit war. So kann die Beschreibung der Form seines gegenwärtigen religiösen Lebens sich trotz des Abstandes von über zehn Jahren mit innerer Konsequenz unmittelbar an die Bekehrungsgeschichte anfügen und dem Buche Abschluß und Vollendung geben.

Der einheitliche Zusammenhang, in dem hier zum erstenmal eine Lebensgeschichte historisch und zugleich metaphysisch verstanden wurde, unterscheidet sich aber von der neuzeitlichen Form solcher Autobiographien dadurch, daß das wahrhaft Wesentliche des Lebens nicht in der Individualität und deren Entwicklungsstufen gefunden wird.

Wohl hat Augustin, dessen genialer Lebenswille sich mit den großen geistigen Mächten der Zeit auseinandergesetzt hatte, diese seine geistige Entwicklung mit überlegenem Verständnis dargestellt und die Methode des Begreifens, die Stufengliederung eines solchen Prozesses mit einer bisher unbekannten Vielseitigkeit herausgearbeitet. Wohl hat er, wie kaum ein Mensch vor ihm, den Reichtum und die Rätselhaftigkeit des Seelenlebens gesehen, die „mächtige Tiefe", die der Mensch ist, die „große, grundlose, unfaßbare Macht des Bewußtseins": „etwas unsagbar Erschauerndes, eine tiefe, grenzenlose Mannigfaltigkeit, ... mannigfaches, vielartiges, ganz unermeßliches Leben". Da gehen die Menschen hin, zu bewundern die Höhen der Berge und die Fluten des Meeres, den breiten Strom der Flüsse und die Weite des Ozeans und die Bahnen der Gestirne, und sich selbst verlassen sie und wundern sich nicht."[2])

Der Rückgang ins Selbstbewußtsein hat ihn zuerst voll hineingeführt in die konkrete Inhaltlichkeit des Seelenlebens; er nahm diese individuellen Zustände nicht bloß subjektiv hin, sah in ihnen nicht nur Momente

[1]) Aug. Conf. VIII, 1, 2. (Röm. 1, 21.)
[2]) Aug. Conf. IV. 14, 22. X. 8, 15. 17, 26.

eines regelhaften, moralisch-religiösen Zweckstrebens, sondern er ergriff die Zustände als solche mit philosophischem Interesse: „ich ward mir selbst eine große Frage." Er unterwarf die psychischen Inhalte mitten in der vergegenwärtigenden Schilderung einer objektiven Betrachtung, die nach der Art des Geschehens, nach den Gesetzen der Verbindung und Aufeinanderfolge fragt und überall auf Probleme stößt: „ ... was bedeutet es, daß unser Leben sich wechselweise anschwellend und abschwellend, in Entgegensetzungen und Versöhnungen bewegt? Ist das seine Art, sein Maß?" Und die denkende Anschauung verband sich bei ihm mit der richtenden Stellung des Gewissens und der epideiktischen Richtung des Rhetors, um geheime Regungen, die bisher im Dunkel lagen, in lauter Sprache Gott und der Welt kundzutun. Die Wissenschaft vom Menschen hat diesen Gehalt, der der Autobiographie Augustins mit seinen andern großen Werken gemeinsam ist, aber doch vornehmlich in ihr sich ausbreitet, und diesen neuen Erfahrungsstandpunkt, der die Totalität des Seelenlebens den Analysen zu Grunde legte, als eine Epoche in die Annalen der Psychologie eingetragen.[1]) Wohl hat Augustin endlich auch eine Darstellung der irdisch-menschlichen Lebensbeziehungen, gleichsam eine Phänomenologie der moralischen Welt, ja gelegentlich auch eingehende Sittenschilderungen und Bilder der Umwelt gegeben. Die inhaltliche Bedeutung des Werks und seine Wirkung von Petrarca ab beruht zum großen Teil auf diesen Leistungen. Aber all dies ist ein freies Geschenk seiner überreichen Natur, die aller Gesetze, die sie sich selbst auferlegt, spottete und immer wieder nach Fülle und Wirklichkeit verlangte. Will man die „Bekenntnisse" als eigenes Ganzes verstehen, so muß man von diesen Gesetzen ausgehen, welche die Komposition bestimmen.

Da erscheint nun nicht das psychologische und menschliche Interesse als der Einheitspunkt. Augustin selbst hat es wiederholt ausgesprochen, daß ihm nicht in dem Suchen und Forschen ein wahrer Wert gelegen sei, sondern der feste Besitz der absoluten Wahrheit und Glückseligkeit war ihm Bedingung und Erfüllung von Leben überhaupt. Wie mochte sich dieses idealistische Bedürfnis in Einklang setzen mit der diesseitigen Realität der Innenwelt, die so reich vor ihm lag? Es war nicht nur seine Sinnlichkeit, die nach dem Haben und Halten verlangte und im Übersinnlichen selbst nicht ahnen und schweifen, sondern gesättigt leben wollte. Die objektive antike Wirklichkeitsansicht, so vergeistigt sie im Neuplatonismus war, bestimmte die Form, in der er seinen Lebensdrang ans Absolute knüpfte. Die Innerlichkeit hatte sich aus der Abhängigkeit von Natur

[1]) Dilthey, Einl. in d. Geistesw. S. 335f.; Siebeck, zur Psychologie der Scholastik. Zeitschr. f. Philosophie, Bd. 93, S. 170ff.

und Außenwelt gelöst: aber nicht um bei sich selbst zu bleiben, dem gefährlich reichen inneren Geschehen Stand zu halten und das Göttliche in der Fülle der Seele zu erringen, daß sie sich frei aus dem Unendlichen gestalte, sondern um sich neu zu binden und für das eigene Erleben nicht nur einen metaphysischen Grund, sondern die eigentliche Wirklichkeit aus dem transzendenten göttlichen Wesen zu holen. Als ein Mensch der alten Welt sah Augustin alle Veränderung und Vielgestaltigkeit als wesenlos an, und das wahre Leben, das er in Gott gefunden hatte, blieb ihm mit der platonischen Mystik ein Entwerden in das zeitlose Eine, das unveränderlich auch in dem Grund der Seele ruht: die Wege, es zu erlangen — nicht Geistesschau allein, sondern Willenserfahrung und die Leidenschaft der Liebe — stellten dann die alles aufrührende Relation zu dem persönlichen Gotte her.

„Du hast uns geschaffen für Dich, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir." „Hange ich Dir an ganz mit mir, nirgends wird sein Mühsal und Schmerz mir und lebend wird mein Leben sein ganz voll von Dir"[1]) — so heißt es am Anfang und so am Ende von Augustins Selbstbiographie: sie sollte diese Glückseligkeit zum Ausdruck bringen, und so wurde das Kunstwerk zugleich zu einem realen Akt des religiösen Lebens, ein Jubeln und Danken und Beten und Sündenrichten und Bekennen vor Gott. Nicht in der Erzählung seiner individuellen Erlebnisse, sondern in der Erweckung der religiösen Affekte und Gedanken liegt die wesentliche und bewußte Absicht Augustins[2]), und er selbst hat diese dauernde Wirkung seines Werkes, die er bei der Abfassung wie bei der Lektüre immer neu erfuhr, für sich bezeugt.[3]) In der Stimmung der „Konfessionen" ist eine Geteiltheit, die tiefer noch in die innere Form hinabreicht: zwischen der Anschauung der menschlichen Wirklichkeit und dem Fortdrängen in das Reich der ewigen Dinge schwebt die Darstellung: indem Augustin sich und die Leser in die Leidenschaften, die ihn durchs Leben trieben, hineinreißt und die ganze Gewalt seines realen Daseins nacherleben läßt, ein Vorgänger der großen psychologischen Romandichter, läßt er doch alles immer vor der großen Stille, in der die Affekte ins Ewige aufgehen, vor dem „Sabbat der Sabbate" versinken.

Dadurch behielt die Autobiographie zugleich den praktischen Zusammenhang mit dem Gemeindeleben, der den voraugustinischen Konfessionen eigen war. Und zwar nicht nur in der allgemeinen pädagogisch-erbaulichen Absicht:„ auf daß ich und jeder, der dies liest, bedenke, aus

[1]) Aug. Conf. I, 1. X, 28.
[2]) ib. XI, 1.
[3]) Aug. Retract. II, 6. I.

welch großer Tiefe man zu Dir, o Gott, rufen muß, ... auf daß er nicht schlafe in Verzweiflung und sage: ‚ich kann nicht', sondern erwache in der Liebe Deiner Barmherzigkeit und der Süßigkeit Deiner Gnade."[1]) Sondern Augustin spricht den realen Zweck direkt aus: „Nicht gering ist die Frucht, daß von vielen Dir Dank gesagt wird für mich und von vielen Fürbitte eingelegt wird für mich." Und als er von dem Tode seiner Mutter zu berichten hat, wendet er sich nicht nur an Gott mit dem Gebet um Vergebung ihrer Sünden, sondern auch an die Gemeinde mit der Bitte um ihre Fürbitte für seine Eltern.[2])

Die Selbständigkeit der Autobiographie als einer freien lebendeutenden Gattung mußte durch solche Beziehungen beeinträchtigt werden. Das Interesse an der objektiven ewigen Weltordnung war für Augustin der Idee der Selbstbetrachtung gleichgeordnet: er durchsetzte nicht nur die Lebensgeschichte mit philosophischen Spekulationen, in denen sich die unergründlichen Probleme in Fragen an Gott auflösen, sondern fügte ihr als letzten, mehr als ein Viertel des Ganzen füllenden Teil[3]) rein lehrhafte Erörterungen an, die am Faden des ersten Kapitels des ersten Buches Mose verlaufen und sich nacheinander über Gott, die Dreieinigkeit, die Schöpfung der Welt verbreiten. Er wollte mit ihnen ein Zeugnis seiner Glaubenslehre geben, statt von seiner Berufung zum Bischof und Wirksamkeit im Priesteramt zu erzählen, wofür ihm „die Tropfen der Zeit zu kostbar" waren. Sie sind mit Hilfe der allegorischen Interpretationsmethode auf dem Bericht der Genesis aufgebaut und sparen auch nicht mit Polemik: nur künstlich konnte die Form der Beichte dabei gewahrt werden. Der Doppelsinn der confessio — confessio laudis und confessio peccati — verhalf dazu; aber uns mutet es an, als wollte der kühne Vorstoß in die menschliche Lebenswirklichkeit durch diese heilige Nachhut sich decken und verdeckte sich so seinen produktiven Sinn.

Die äußere Verbindung dieser theologischen Abhandlung mit der Selbstbiographie beruhte doch auf einem inneren Zusammenhang; dieser wird sichtbar, sobald die Theologie in Meditationen ausläuft, von denen die über die Zeit die berühmteste ist: da expliziert Augustin noch zuletzt das religiöse Grundgefühl seiner ‚Bekenntnisse', den Gnadenfluß in der Ohnmacht der Kreatur, die Sehnsucht des Mystikers nach Entwerdung, Ruhe, Ewigkeit. Aber auf die Komposition hin angesehen, setzt hier eine andersartige, exegetische Form ein, während er selbst sie

[1]) Aug. Conf. II. 3, 5. X. 3, 4. — Vgl. oben S. 588 f. 593 ff.
[2]) ib. X. 4, 5. 33, 50. 37, 62. IX, 13.
[3]) Conf. XI—XIII.

als eine gleichartige, wo nicht höhere Fortsetzung seiner Selbstdarstellung betrachtete, mit der er nun, über „Gottes Gesetz" meditierend, zum „Bekennen seines Wissens und Nichtwissens" übergehe.[1]) Gelebtes Leben und Bibeloffenbarung gehen ihm in eins zusammen auf den Wegen der Seele zu Gott.

So war die Autobiographie Augustins von verschiedenartigen Motiven bestimmt. Wie diese zusammenwirkten, gestaltete sich eine so komplizierte und doch einheitliche Form, wie sie nur in einem Menschen und einer Epoche zu entstehen vermag, wo der Besitz einer alten Kultur im echten Gefühl aufleben kann, das immer jung aus der erlebten Religiosität erwächst, welcher Art sie auch sei. Die fortdauernde Wirkung, welche Augustins Buch durch das Mittelalter hindurch in den verschiedensten Epochen immer neu und anders entfaltet hat, beruht auf seiner Mehrseitigkeit. Sie kommt nicht wie bei Goethe aus der Anschauung der so unendlich zusammengesetzten Wirklichkeit, sondern aus der mächtigen Subjektivität des Autors, der alles äußert, was an Reflexion und Affekt durch die Erinnerung in ihm aufgeregt wird.

Die vorherrschende Relation, unter der die Bekenntnisse stehen, das verborgene Wirken Gottes im geheimsten menschlichen Trachten, forderte eine musikalische Form, wie sie rein für sich und naiv aus einem ähnlichen Gemütsverhalten in der deutschen Mystik hervortreten wird; hier schuf Augustin aus der neuplatonischen und gnostischen Hymnendichtung eine Stilform der Seelengeschichte. Der moralische Idealismus, der in dem Erlebnis der Bekehrung sich sammeln wollte, verlangte eine dramatische Gestaltung, wie sie auch bei Rousseau wieder mit der kontemplativen, lyrischen Gefühlsausbreitung verbunden auftritt. Die Auffassung der göttlichen Leitung, der wesentlichen Lagen der geistigen Entwicklung, der psychologischen Motive und Zustände, der allgemeinen und besonderen menschlich-sittlichen Wirklichkeit suchte in Stufenbau, Zergliederung, pragmatischer Erklärung, Dialektik, Spekulation, Sentenz, Beschreibung, Erzählung, Vergegenwärtigung dichterischer und rhetorischer Art ihren Ausdruck. Die Sprache vermochte dieser Mannigfaltigkeit gerecht zu werden, trotz des mit erstaunlichem Atem durch das ganze

[1]) Aug. Conf. XI, 2. Vgl. auch Retractationes, II 6, 1, wo Augustin selbst die Teile scheidet: A primo usque ad decimum (librum) de me scripti sunt. In tribus ceteris de scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est ‚In principio fuit Deus ...' usque ad sabbati requiem. Die „Sabbatruhe" korrespondiert dem Schluß des biographischen Teils: vgl. Williger Zs. Neut. Wiss. 1929, S. 85f. Aber W. will über die einende Stimmung hinaus die Formeinheit retten und hält sich dafür an Augustins „Zweck" der Erbauung. Während grade an Hand der Form Augustins „Zweck" und sein produktives Vorgehen zu scheiden sind.

Werk durchgehaltenen Pathos der Leidenschaft. Augustin war einer der wenigen hervorragenden Schriftsteller, die in voller Manneskraft bei unverkümmerter Frische des Nacherlebens, nicht erst in später Betrachtung ihr Leben geschrieben haben, wie es später Cellini als Forderung aufstellte. Aber in dem Ganzen ist eine sinnliche Überfülle, die die alttestamentarischen Zitate zu Hunderten in sich aufnehmen kann. Zusammen mit diesem Gebetsrausch gibt die Freude des antiken Ohrs am gesprochenen Wort dem ewig menschlichen Buch, das, wenigstens in den großen musikalischen Einlagen, nur durch Deklamation gewürdigt werden kann, etwas für uns Fremdartiges. Die ständigen Wortspiele, die symmetrischen, gereimten kurzen Sätze, die in bewegten Partien in fünf-, sechsfacher Wiederholung des Gleichklangs gehäuft werden, das genoß man in dieser Zeit als selbstverständliche Kultur. Die literarische Kultur geht bis zur Aufdringlichkeit; inmitten einer dichterischen Partie, die den Aufstieg von den Elementen des Universums fort zu Gott schildert, antwortet die Luft der suchenden Seele: „Anaximenes irrt. Ich bin nicht Gott." Die wahre gefühlsmäßige Energie, die in der Sprache vibriert, ist verbunden mit einer ätzenden logischen Schärfe, die oft spitzfindig wird. Augustin muß die leisesten Sinn-Anklänge in Worten und Gedanken sinnfällig antithetisch herausbringen, er fügt zu den Worten explikative Appositionen, welche die religiöse, dem vulgären Wortsinn entgegenstehende Bedeutung gleich in die Vorstellung selbst hineinzwingen. Aber in all diesen Spielen der Antithetik spitzt sich nur zu und tritt nach außen, was im Innern des Werks als Spannkraft wirkt.

Denn dies ist nun der Kern der inneren Form: die verschiedenen Formbestandteile sind nicht nach der rhetorischen Regel der ergötzenden Abwechslung zusammengebracht, sondern die Art der Verbindung kommt aus einer festen Struktur, und diese Grundform selbst ist nicht einfach, sondern von der höheren Einheit, die die Gegensätze in sich befaßt, die in ihr aufgehoben sind. Gott und Mensch treten in den Phänomenen des Lebens und in deren Darstellung auseinander und bleiben doch immer aneinander gebunden; in den Gesängen der Sehnsucht und Liebe klingt ihre vollendete Einigkeit auf. Die Form will nicht die historisch gegebene psychologische Wirklichkeit des Individualdaseins nachbilden, sondern sie will das sinnfällig machen, was in Wahrheit in der objektiven Wirklichkeit vor sich gegangen ist: diese Wirklichkeit liegt in einem metaphysischen Jenseits, aus dem die erzählte Geschichte wie ein bunt bewegtes Farbenspiel heraustritt, ohne sich ganz davon abzulösen: denn das Jenseits schwebt nicht in einer weltüberlegenen Ferne, sondern wird von dem Gläubigen erfahren als ständige Gegenwart der Person Gottes, der mit

seiner Liebe auch die irrende Seele umfängt und von der sich zu ihm kehrenden gefunden werden wird. „Sieh Herr, mein Gott, was mein Verlangen ist!... Ich fleh dich an um Jesu Christi willen, unseres Herrn und deines Sohns, ‚des Mannes deiner Rechten' (Ps. 79, 18), des Menschensohnes, den du zum Mittler stelltest zwischen dir und uns, durch den du uns gesucht hast, die wir dich nicht suchten, gesucht, auf daß wir dich nun suchen."[1])

So empfängt die Seelengeschichte, welche die ersten zehn Bücher der „Bekenntnisse" schildern und erklären, ihre einheitliche Struktur durch eine neuplatonisch-christliche Religiosität, welche die Verbindung Gottes mit der Seele zugleich als gleichmäßige Gegenwart Gottes tief im Innern der Seele und als geschichtlichen Prozeß der durch die Heilstat bewirkten Hinkehr zu ihm erfaßt. Die innere Form ist zweistimmig, dem Verhältnis zweier Linien vergleichbar, deren eine, das Dasein Gottes symbolisierend, eben und ruhig von Unendlichkeit zu Unendlichkeit geht, während die andere in gebrochenem, schließlich aufsteigendem Verlauf das Streben und Suchen der Seele nach ihrem göttlichen Ursprung und Ziel verbildlicht: sie können beide, so nahe sie sich kommen mögen, doch nie auf natürliche Weise ineinander gehen, ehe das unergründliche Erlebnis der Vereinigung mit Gott die Überwindung der Kluft bringt.

In diese inwendige Komposition des Ganzen konnten die einzelnen Formelemente hineingenommen werden, um in lebendiger Beziehung miteinander das Schicksal des Individuums an der religiös-metaphysischen Weltordnung zu verfestigen. Die durchgreifende, unermüdlich durchgeführte Bewegung der Gebete entsteht nicht nur als Äußerung des religiösen Aktes der Beichte, sondern dient zugleich dem metaphysischen Zusammenhang, um in immer neuem Aufschwung zu Gott seine ewige Gegenwärtigkeit für die erzählte Lebensgeschichte zu erraffen. Vordeutungen dichterischer und begrifflicher Art, Symmetrien und Zusammenklänge, an den Wendepunkten der Geschichte und an ihrem Anfang und Ende, Feststellungen über die Stufen des geistigen Fortgangs nach seiner jeweiligen Ferne oder Nähe zum Ziel machen deutlich, daß Stetigkeit in die Geschichte des Individuums aus dem Gnadenüberschwang kommt. Als das Wesentlichste aber erscheint die Art, wie Augustin das göttliche Walten nicht mehr nur in äußeren Führungen sucht, sondern es in dem inneren seelischen Geschehen selber findet, wo Gott „in wunderbaren und geheimnisvollen Weisen" wirkt.

Hier tritt der Begriff des Seelengrundes ein, den dann die mittelalterliche Mystik in der Richtung des Individualitätsgedankens entwickelt hat.

[1]) ibid. XI, II, 4.

Augustin spricht von dem „Ewigen in den Tiefen des Innern", dem internum aeternum.[1]) Die Bedeutung dieses Begriffs in den ‚Konfessionen' ist noch durch jene antike Anschauung bestimmt, für welche das wesenhafte Ich ein Allgemeines, Gedankenmäßiges ist. Die platonische Lehre, daß die wandellosen Gehalte unserer Vernunft ein Abglanz der ewigen intelligiblen Ideen sind, und die neuplatonische Methode, durch Rückwendung des Blicks ins eigene Innere den Realgrund alles Seins in Gott von der Schau der ewigen Ideen aus zu erreichen, bleibt bei Augustin wirksam; von dieser Stellung aus erklärt er mit Bezug auf die Selbsterkenntnis, der sich das Göttliche in der Seele erschließen soll: „Alles, was sich erkennt, begreift sich, und was sich begreift, ist für sich begrenzt. Der Geist erkennt sich, also ist er für sich begrenzt; und er will nicht unbegrenzt sein, obwohl er es könnte; denn er will sich kennen, dieweil er sich liebt."[2]) Somit hält Augustin an der Anschauung von der Begrenztheit und Endlichkeit der Seele fest, und wir empfinden hier den Gegensatz zu Heraklit, der in der Frühzeit der griechischen Philosophie, als die Bedeutung der Individualität entdeckt wurde, das Wort von der Grenzenlosigkeit der Seele geprägt hatte mit Bezug auf die unergründliche Tiefe des l o g o s in ihr.[3]) Wie Augustin das i n t e r n u m a e t e r n u m faßt, besitzt die Seele diese geheimnisvolle Tiefe erst durch ihren Bezug zu Gott, dieser Bezug aber ist für den christlichen Denker etwas ganz Ursprüngliches, ja der Grund der Existenz aller Kreatur. Dieses religiöse Grundverhältnis hält die Lebensgeschichte des Individuums zusammen, ihr Einheit und Richtung gebend; dem entsprechend hat Augustin an den Anfang und das Ende seiner Autobiographie den Ausspruch gesetzt, den wir schon anführten: „Du hast uns geschaffen zu Dir hin, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir."

Aber hier, wo der christliche Denker spricht, stoßen wir wieder auf den wesentlichen Punkt, der Augustins geschichtliche Stellung an der Wende der Zeiten betrifft. Wir Modernen möchten jene innere Unruhe des Gott suchenden Menschen als etwas rein Subjektiv-Seelisches fassen, Augustin dagegen hat dabei eine innere Bewegung vor Augen, die durch die ganze von Gott geschaffene Welt hindurchgeht: da ist überall mitten in der schönheitsherrlichen, gedankenmäßigen Ordnung dieser Welt ein Streben, das, sei es als ein bewußtes Suchen nach Gott oder auch nur als ein Bedürfnis nach Ergänzung, gleich dem platonischen Eros die Lebe-

[1]) Conf. IX 10.
[2]) Aug. De diversis quaestionibus liber unus, quaestio 15.
[3]) cf. oben S. 99.

wesen sich emporwenden läßt zu Gott. Diese Anschauung, die wir bei der Betrachtung der Seelengeschichte in der hellenistischen Mystik darlegten,[1]) wird von Augustin geteilt: der christliche Denker entnimmt daraus ein Zeugnis für das verborgene Wirken Gottes im Innern aller Kreatur. Alles, was ist und geschieht, auch das noch an den Sinnen haftende Erkenntnis- und Glücksstreben steht, wie Augustin es interpretiert, zu Gott in einer aktiven Beziehung. Der dem Menschen eingeborene Lebensdrang hat Wirklichkeitsgehalt in allen seinen Äußerungen, weil er, als Leben, einen unveräußerlichen Zug zu Gott in sich enthält. Der Irrtum im Denken und das Schlechte im Wollen, das Häßliche überhaupt sind Begriffe, die nur relativ zu Gott als der Wahrheit und Allgüte einen Sinn haben: an sich formlos und also wesenlos, sind sie doch zugehörig zu der universalen Harmonie, die als das „herrlichste Gedicht gleichsam mit Antithesen geschmückt ist": „Wie ein Gemälde mit der an die rechte Stelle gesetzten schwarzen Farbe, so ist das Ganze der Welt, wenn man es zu schauen vermöchte, auch mitsamt den Sündern schön, obwohl diese ‚für sich betrachtet' durch ihre Ungestalt geschändet sind".[2]) „Wenn auch verkehrt, streben Dir, o Gott, doch alle nach, die sich von Dir entfernen und sich wider Dich erheben. Aber auch so, dieweil sie Dir doch nachstreben, zeigen sie an, daß Du der Schöpfer der ganzen Natur bist und daß es daher unmöglich ist, sich gänzlich von Dir zu scheiden."[3]) So kann Augustin seine eigenen Irrungen und Verfehlungen, während er sie als sündigen Ausgang in die Wege der Ungleichheit und Kreatürlichkeit verurteilt, doch immer zugleich als Äußerungen eines wesenhaften Strebens begreifen, das seine Erfüllung finden wird; Gott ist nicht nur als Ziel, sondern als ständiges Agens gegenwärtig, als gegenüberstehende Person, zu der sich die Seele im Gespräch und Gebet emporringt, und zugleich als ein Innerstes, das auf verborgene Weise erweckt wird.

Dieses Verhältnis und nicht der Gegensatz des Sünders zu dem Herrgott ist, trotz der Psalmenatmosphäre, der Sinn der Antithetik, die den ganzen Stil durchsetzt, wo sie nicht bloße Rhetorengewohnheit ist. Die Seelengeschichte ist kein eigentlicher Entwicklungsprozeß, sondern ein stetes Versuchen, an das Ewige, das doch immer gegenwärtig ist, heranzudringen. Durch die Schilderung der gefühlsmäßigen Reaktion, der Unbefriedigung bei den weltlichen Leidenschaften, der Empfindung von etwas, das so verborgen in der Seele spielt, wird dieses innere Geschehen selbst dargestellt und nicht durch bloße Nacherwägungen angegeben.

[1]) Cf. oben S. 524 ff.
[2]) Aug. de civ. Dei XI 18. 23. Über Augustins Ästhetik vgl. A. Riegl a. a. O. S. 211ff.
[3]) Aug. Conf. II, 14.

„Ich ging nach Liebe aus, liebend zu lieben ...; denn es war in mir ein Hunger nach der innern Speise, nach Dir selbst, mein Gott, und dieser Hunger war doch nicht da, sondern ohne Verlangen nach unvergänglicher Speise war ich." Die Seele „versucht sich emporzurichten", aber da ihr Suchen draußen verkehrt ist, wird sie nur „schwerer geschlagen und zurückgestoßen" von Gott, auf daß sie „den Tod koste"; sie hungert und dürstet nach der unveränderlichen Wahrheit" und „ißt Phantasmen", weil sie sie für die Wahrheit hält, „doch nicht gierig", weil sie nicht schmecken wie die Wahrheit. „Fern ist einem Sünder das Heil, und dennoch mählich nahte und nahte ich ihm ... Und siehe, innen warst Du, und ich war draußen und da suchte ich Dich ... Ich wandte mich zur Natur der Seele, es drängte sich in meine Augen die Gewalt des Wahren und ich wandte ab den erzitternden Sinn." Zuhöchst, in der mystischen Ekstase, gelangt die Seele in dem Augenblick zagenden Schauens zu dem, was ist: „als hörte ich Deine Stimme aus der Höhe: ‚Ich bin die Speise der Starken; wachse, und Du wirst mich genießen. Und nicht Du wirst mich in Dich wandeln, wie die Speise Deines Fleisches, sondern Du wirst gewandelt werden in mich!'"[1]) So folgt dann die Bekehrung mit der das wesenhafte Leben unverlierbar gewonnen wird, sodaß es in seiner typischen Form beschrieben werden kann.

Schließlich greift diese Struktur auch über in die pragmatische Erklärung der geistigen Entwicklung. Denn der Stufengang, der hier in Erweiterung der hellenistischen, in der Schriftsteller-Autobiographie beobachteten Technik aufgezeigt wird, erhält nur teilweise seine Begründung aus der Natur des Menschen oder dem Zusammenhang der Probleme, die ihn beschäftigen. In der Regel werden die für den zielsicheren Fortgang nötigen Stufen in den Plan der göttlichen Vorsehung hineinverlegt und von diesem aus abgeleitet: das geistige Ringen wird jeweils bis zur höchsten Spannung geschildert, aber die Auflösung nicht von da aus in stetiger Weiterführung gegeben, sondern als göttliche Gnadenwirkung psychologisch unvermittelt hingestellt, gleichsam in einer immerwährenden Schöpfung.[2]) Die Durchdringung des Nacherlebens seiner Schicksale mit dem gegenwärtigen Leben der Gebete gibt dabei die Vermittlung und ermöglicht es dem Autor sein überlegenes Bewußtsein von der Bedeutung der erzählten Vorgänge kunstvoll zur Geltung zu bringen: er tritt nicht selber reflektierend in besondern Abschnitten hervor, wie dies die Technik der pragmatischen Romane und Biographien des 18.

[1]) ib. III, 20. 10. 11. IV, 26. 24. VII, 23 u. a.
[2]) Vgl. besonders Conf. VII 8, 12.

Jahrhunderts war, sondern er vermag seine eigenen Erklärungen als reale wirkende Kräfte in Gott abzulesen, lobpreisend abzurufen.

3.

So ist eine große autobiographische Form hier zuerst original aus der Weltansicht geschaffen. Soviel Rhetorik in dem Kunstwerk ist, seine Seele ist unrhetorisch. Das zeigt sich nun vollends[1]) in dem Aufbau dieser zehn Bücher, die den autobiographischen Teil des Werks bilden. Was der rhetorisierten antiken Literatur so fern liegt: den Stil dem Stoff anzupassen, das gehört hier zum Wesen der Komposition. Die Grundform modifiziert sich nach den Hauptteilen, in die die Lebensgeschichte durch den Inhalt und dessen Auffassung gegliedert ist. Es sind drei solche Hauptteile. Der erste handelt von Kindheit und Jugend als einer wachsenden Verstrickung durch die Welt (Buch I—IV); der zweite führt der Bekehrung entgegen, gipfelt in ihr und schließt mit ihren Folgen (V—IX); der dritte endlich (X) schildert das gegenwärtige religiöse Leben des Autors.

Diese Teile zu sondern und unter sich zu verbinden — die äußern Bucheinschnitte sind für einen Schriftsteller wie Augustin nur untergeordnete Mittel —, dazu dient zunächst die Kunstform des Parallelismus, musikalisch für das Ganze durchgeführt. Die „Bekenntnisse" beginnen mit einem großen Gebet, in welchem dieses Lebens- und Stilmittel zu seinen anderen Funktionen noch eine neue erhält: es sind Variationen über das Thema des ganzen Werkes: „Welches ist der Ort in mir, wo Du hineinkommst in mich, mein Gott, Du Verborgenster und Gegenwärtigster?" Die unbegrenzte ahnungsvolle Sehnsucht nach dem höchsten Gut und Frieden wird hier in einer für die Seelengeschichten der Folgezeit vorbildlichen Weise an den Anfang gestellt; in dieses Gefühl ist die Reflexion verwoben, die im Staunen über das Suchen der Seele das erkenntnistheoretische Problem[2]) stellt: wie es komme, daß auf dem Wege zu Gott der Glaube dem Wissen voran eilt, wo er selbst doch als Vorstufe der vollen Erkenntnis einen Begriffstrieb und Begriffsanfang zur Voraussetzung hat. Und wie hier wiederholt hindurchklingt der Ruf des Psalmisten: „Sage meiner Seele: Dein Heil bin ich", so tönt dasselbe Wort nach der Darstellung der Bekehrung jubelnd wieder, und das abschließende

[1]) Eine genaue Analyse der inneren Form der Konfessionen ist im Anschluß an die hier vorgetragene Auffassung durchgeführt worden in einer Göttinger Dissertation: Ilse Freyer, Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen. Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Religions- und Kirchengeschichte Bd. 4. Berlin 1937.

[2]) Es ist ein Problem der Skeptiker: cf. Sextus Pyrrh. hyp. III 174.

Buch der Seelengeschichte nimmt dann das Thema auf: „Wo habe ich Dich gefunden, mein Gott, daß ich Dich erfuhr?“[1])

Ebenso ist der zweite Teil durch ein Gebet eingeleitet, in dem das Kommende vorausgenommen und in die Sphäre des Typischen erhoben wird: „Es mögen nur dahingehen und fliehen vor Dir die ruhelosen Sünder... Und wo findest Du sie nicht? Du allein bist gegenwärtig auch denen, die ferne sind von Dir... So mögen sie bekehrt werden und Dich suchen... Und siehe da, Du bist in ihrem Herzen, im Herzen derer, die Dir bekennen und sich vor Dir nieder in Dich hineinwerfen und an Deiner Brust weinen nach ihren mühseligen Wegen..., und sie frohlocken unter Tränen; denn Du, Herr, der sie geschaffen, schaffst sie wieder neu und gibst Trost.“ Und innerhalb dieses Teils ist wieder die eigentliche Darstellung der Bekehrung als etwas Neues, Selbständiges durch solche vor- und nach- und zusammenklingenden Gebete im Dank- und Jubelchor umrahmt.[2])

Die beiden ersten Teile fügen sich enger aneinander zu einer in sich geschlossenen Komposition. Ihr Gegenstand ist der einmalige, in der Zeitfolge zu erzählende Vorgang, in welchem Augustin das neue Leben gewann, während der Schlußteil eine dauernde Seelenverfassung beschreiben will. Entsprechend der subjektiven Stellung des Autors zu seinem Objekt setzt sich diese Seelengeschichte nicht aus breiten, als Totalität gesehenen Lagen zusammen, und anderseits ist die Natur Augustins zu reich, um alles in ein gleichmäßiges Gefühl hineinzunehmen. So geht er von der Bedeutung der verschiedenen Lebenslagen aus, die er in allgemeinen Beschreibungen oder einzelnen Szenen vergegenwärtigt, um sie moralisch, kulturkritisch abzuurteilen oder psychologisch zu erklären, zu analysieren oder seine Innerlichkeit direkt an ihnen zu zeigen, indem er seine Gefühle ausschüttet, sich asketisch zergrübelt, sich in Spekulationen über die Lebensprobleme ausbreitet oder unter Appell an die Gemütserfahrung des Lesers auf die allgemein-menschliche Bedeutung eines Affekts hinweist. Diese Expansionen empfangen alle ihre Einheit aus seiner Individualität. Sie sind mittels Kontrast oder korrespondierender Anknüpfung verbunden und geben der Erzählung eine schriftstellerische Beweglichkeit, die zuweilen dahin führt, daß der tatsächliche Zusammenhang der Geschehnisse zu Gunsten einer solchen rhetorischen Überleitung geopfert wird.[3])

[1]) Aug. Conf. I, 1. VII, 27. X, 6.
[2]) ibid. V, 2. VIII, 1. IX, 1. X, 26; 37.
[3]) Vgl. z. B. Conf. IV, 12 mit Contra Acad. II, 3.

Innerhalb dieser festen Struktur tritt in den ersten Teilen die im Erwählungsglauben gründende[1]) Technik der Vordeutungen besonders zutage; sie dient dazu, die Bestimmung zum Christen von Geburt an fortdauernd sichtbar zu machen. Neben dem eigenen vergeblichen Sichbesinnen Augustins und den Warnungen seitens anderer Personen erscheint hier vor allem die Gestalt seiner Mutter Monnica. In ihr hat der asketische Bischof mit menschlich-künstlerischem Sinn die Gegenwart und das Anwachsen seiner christlichen Religiosität verkörpert. Mit ihren Tränen und Gebeten und ihrer einzigen Sorge um das Seelenheil des Sohnes geht sie wie ein Schutzgeist durch seine Geschichte; ihre zukunftsfrohen Visionen halten, an markante Stellen gerückt, den Sündenschilderungen die Waage. Durch die Art, wie ihre kirchlich-katholische Frömmigkeit betont und mit den äußeren göttlichen Führungen verkettet wird, will sich die religiöse Welt schon zu dem magischen Gnadenzusammenhang vergröbern, der dann in der mittelalterlichen Selbstbiographie in Anknüpfung an dieses Moment der „Konfessionen" sich dicht ablagern konnte. Aber die Innerlichkeit des Augustinischen Strebens wirkt auf das Bild der guten Mutter idealisierend zurück; während sie anfangs noch in Harm und Sorge als ein Weib mit dem „Erbteil Evas" vorgeführt wird, scheint ihre Gestalt zu wachsen, je näher der Sohn ihrer kirchlich-christlichen Lebenssphäre kommt; Ambrosius selbst, der große Bischof von Mailand, dessen Predigten wesentlich zu Augustins Bekehrung beitrugen, erscheint, wie er es darstellt, mit Monnica verbunden: er ist voll von ihrem Lob und wünscht seinem Hörer Glück zu einer solchen Mutter. Als die Bekehrung vollendet ist, klingt die Darstellung in ihren Jubel über die Erfüllung ihrer Heilsvision aus, die in einem der ersten Bücher erzählt war, und vollends als die Stunde ihres Todes naht, ist alles Irdische wie eine Hülle von ihr gefallen, und Mutter und Sohn schwingen sich vereint in mystischer Schauung zu Gott empor, im Vorgefühl jenseitiger Seligkeit.

Aber nicht eine Idee der Entwicklung, sondern der typische Gegensatz von Weltverstrickung und Erhebung zum wahren Leben — dem Leben in Gott — bestimmt nun die Art, wie in diesen neun Büchern der Lebensgeschichte die Teile unterschieden und zusammengefaßt sind. Die volle Hälfte der Autobiographie behandelt eine Epoche von nur vier Jahren: die Zeit, in die die Bekehrung fiel; die ganze Jugendgeschichte bis zum 28. Jahre Augustins ist als ein erster kürzerer Teil zusammengeschlossen. Dieser erste Abschnitt enthält die religiöse Grundlegung der Lebens-

[1]) M. Wundt, Augustins Konfessionen a. a. O. S. 202. Zepf, Augustins Konfessionen, in Heidelberger Abh. z. Philosophie 1926.

geschichte in doppelter Hinsicht. Augustin stellt sein Leben von der Geburt bis zum Beginn der Bekehrung dar unter dem christlichen oder vielmehr asketischen Gesichtspunkt der Macht der Leidenschaften, die ihn friedlos in die Welt verstrickten, von den als „sündig" angesehenen Trieben des Säuglings an, weiter über die Knabenstreiche zu der Sinnenlust, der Kunst- und Theaterfreude und dem geistig-geselligen Treiben des Jünglings. Zwischendurch leuchtet in weiter Ferne das selige Ende auf. Dies ist der andere Aspekt, der auch von Beginn an eingeführt ist. Alle Gaben der Natur, auch das natürliche Verhältnis von Mutter und Kind, ja auch die Nahrung des Säuglings werden aus dem Überfluß der Gnade abgeleitet.

Es ist die Art einer „pragmatischen" oder kausal erklärenden Biographie wie sie z. B. aus Fieldings Tom Jones bekannt ist, die Lebensgeschichte möglichst weit zurück, bis zur Zeugung zu verfolgen; aber hier geht nun die Erklärung nicht von der natürlichen Abstammung, sondern von dem metaphysischen Dunkel aus, das die Geburt wie den Tod umgibt. So kann die Erzählung sich aus dem einführenden Gebet ohne Bruch, gleichsam herniedersteigend, ablösen: „Aber laß mich dennoch reden zu Dir, dem barmherzigen Gott, mich, der ich Staub und Asche bin. Laß mich dennoch reden, denn siehe, zu Deiner Barmherzigkeit rede ich, nicht zu einem Menschen, der meiner spottet. Auch Du wirst vielleicht meiner spotten, aber Du wirst Dich mir zuwenden mit Erbarmen. Denn ich will jetzt davon reden, mein Herr und mein Gott, daß ich nicht weiß, von wannen ich hierher, in dieses sterbliche Leben, nein, in diesen lebenden Tod gekommen bin. Es empfingen mich aber die Tröstungen Deiner Barmherzigkeit, wie ich von den Eltern meines Fleisches vernahm, durch die Du mich in der Zeit gebildet hast, denn aus eigener Erinnerung weiß ich das nicht. Es empfingen mich die Tröstungen der Muttermilch. Nicht meine Mutter oder meine Ammen füllten sich aus eigener Kraft die Brüste, sondern Du spendetest mir durch sie die Kindesnahrung, gemäß Deiner in die Tiefe der Dinge hineingelegten Ordnung und Fülle."[1]) Erst gegen Ende der ganzen Geschichte, im 9. Buch, in der Grab- und Lobrede auf die Mutter, hat Augustin mit der Realistik, über die der Rhetor und der Prediger verfügte, der hier auch erziehlich wirken wollte, ein Bild von dem heimatlichen Milieu entworfen, aus dem er hervorgegangen war, als der Sohn Monnicas aus ihrer Ehe mit Patricius, einem angesehenen, aber heidnischen und wenig begüterten Mitglied der römischen Kolonie von Thagaste im prokonsularischen Numidien. In der Schilderung, die er dort von dem engen, kulturfernen,

[1]) Conf. I, VI, 7.

Leben in der Kleinstadt gibt, sind die groben Züge nicht verwischt, ehelicher Unfriede und Untreue und Schlägereien, deren Spuren die Frauen auf ihrem Gesicht tragen, böse Zungen und Trunksucht und Augustins Vater als einer der Unbändigsten; aber alles ist moralisiert durch Monnicas ideale Geduldsamkeit und Beschwichtigungskunst, ein Musterbild aller frommen häuslichen Tugenden. Das kommt als eine gelegentliche Ergänzung in die Selbstbiographie, der es allein um Gott und die Seele geht. Das Leben fängt nicht mit Vater und Mutter, sondern mit Gott und Sünde an.

Aber bei aller Betonung der Sündenschuld stellt Augustin doch auch sogleich das mystische Element der Verbundenheit von Mensch und Gott fest, das sich im Fortgang enfalten sollte. So schließt das Buch der ersten Kindheit: „Aber trotz allem, ich w a r auch damals, ich lebte, ich fühlte und es lag mir am Herzen, mein Leben, die Spur der so geheimnisvollen Einheit, aus der ich hervorgegangen, unversehrt zu erhalten; mein innerer Sinn wachte über die Lauterkeit meiner Sinne, und in meinen kindlichen Gedanken hatte ich, so geringfügig auch das war, was mich beschäftigte, doch Freude an der Wahrheit. Ich widerstrebte der Täuschung und dem Irrtum, hatte ein gutes Gedächtnis und lernte mich richtig ausdrücken; ich fand Freude an der Freundschaft, scheute Schmerz, Mißachtung und Unwissenheit. Ist ein solches Lebewesen nicht etwas Wunderbares und alles Preises wert? Aber all das sind Gaben meines Gottes, nichts, was ich mir gegeben hätte. Und all dies ist gut und gehört zu meinem Ich... Nur darin sündigte ich, daß ich nicht in Gott, sondern in seinen Kreaturen, in mir und den andern, Freude, Herrlichkeit und Wahrheit suchte, und so versank ich in Schmerz, Verwirrung, Irrtum“[1]). Hier spricht er von der Existenz, die der Mensch als lebendes, fühlendes, Freude, Befriedigung, Wohlbefinden suchendes Wesen besitzt; diese Existenz sieht er als „ein Zeichen der geheimnisvollen Einheit“ aller Dinge in ihrem göttlichen Ursprung an, in einem philosophischen Sinne, den er anderwärts so auseinanderlegte: „S e i n bedeutet nichts anderes als Eines sein. Daher ‚ist' etwas, sofern es Einheit besitzt. Denn Einheit bewirkt Zusammenhang und Harmonie, wodurch zusammengesetzte Dinge ‚sind', so weit sie überhaupt sind. Denn das Unzusammengesetzte hat Sein in sich selbst, weil es eins ist; was aber nicht einfach ist, ahmt Einheit nach durch Harmonie der Teile und ‚ist' so weit es diese erreicht.“[2]) Zugleich knüpft er in einem spezifisch religiösem Sinne das künftige Heil historisch an seine frühe Kindheit an im Hinblick darauf, daß er unter der Obhut

[1]) Conf. I, 31; dazu X, 33.
[2]) De moribus Manichaeorum VI, cf. Conf. I, VI, 10.

Monnicas, der frommen Christin, aufwuchs, die später auch ihren Mann bekehrte: „Diesen Namen meines Heilandes, Deines Sohnes, hatte mein Herz noch in zarter Kindheit mit der Muttermilch eingesogen und tief eingeprägt erhalten; was ohne diesen Namen war, und wars auch noch so gelehrt und schön und wahr, vermochte mich nie ganz mit sich zu reißen."[1])

Das Thema der Jugendgeschichte ist doch die Gottesferne. In der Erinnerung an sie quält und lockt ihn das typische Schauspiel der menschlichen Irrsale in der natürlich-sittlichen Welt. Der asketische Bischof hält sich auf der Höhe des Menschenbeobachters und Lebensschriftstellers, der aus seinen individuellen Schicksalen einen Sittenroman hätte gestalten können. Er gibt eindringende Analysen der Seele des Kindes, der triebhaften Regungen und des Vorgangs, in dem die Muttersprache erlernt wird, er ergeht sich in Reflexionen über die Abhängigkeit des nicht in Gott ruhenden Menschen von den gesellschaftlichen Bindungen und Meinungen, oder in Anklagen der herrschenden formalen Bildung, die er bald ironisch, bald mit dem Pathos des Sittenrichters vorträgt; er gibt, als er auf seine Freude an Kunst und Theaterspiel zu sprechen kommt, eine psychologische Analyse des ästhetischen Eindrucks im Anschluß an Aristoteles' Poetik und stellt anderseits Reflexionen an über die Wertschätzung der irdischen Güter, über den Reiz des Lebens überhaupt und die „Hauptformen" der Sünde: das findet seinen Höhepunkt in einer großen Bußpredigt. So läßt er das vergängliche Menschendasein anschauen, indem er die eigenen Regungen in die Antriebe der allgemeinen Menschennatur zurückverfolgt, und bringt eine bunte massige Füllung in den aus Gebet und Sündenbekenntnis gewirkten Rahmen der Erzählung. Menschliche Lebensverhältnisse, zumal die Freundschaft, beschreibt er mit feingeistigem Interesse, untersucht sie auf ihre psychologische Grundlage in der Sympathie, oder schildert direkt die Gefühle, mit denen er sich einer Freundschaft hingab, und da er sich solchen Empfindungen nunmehr verschlossen hat, wird seine Rhetorik auch wohl einmal zu gesuchter Emphase, was er dann später selbst als „leichte Deklamation und ernste Beichte"[2]) verurteilt hat.

Sein ganzer Werdegang verlief gesellig, auch im sittlichen und denkerischen Bemühen ist er. wie er es darstellt, nicht einsam gewesen, Begegnungen, Aussprachen, Vorbilder entscheiden. Aber die andern Personen, von denen er spricht, würdigt er kaum noch, bis auf die besonders bedingten Ausnahmen der Mutter und des Alypius, einer selbständigen

[1]) Conf. III, IV, 8. cf. I, XI, 17.
[2]) Aug. Retract. II, 6.

Behandlung; denn er will keine Gestaltung und Erweiterung des eigenen Selbst aus der Einwirkung anderer Menschen kommen sehen, sondern alles geht auf in Gott: „Niemand soll es seinem eigenen Vermögen zuschreiben, wenn durch sein Wort ein anderer gebessert wird, auch wenn dieser Erfolg sein bestimmter Wille war."[1]) Ein Freund, dem Augustin unmittelbar nach der Bekehrung gesagt hatte, daß er ihm Kraft und Sinn und Antrieb für alles Höchste verdanke, findet überhaupt kaum eine Erwähnung[2]) — „die Freundschaft mit dieser Welt ist Ehebruch mit Gott."[3]) Nur eine von den entscheidenden Persönlichkeiten erhält eine eingehende Charakteristik, Faustus von Mileve, der berühmte manichäische Bischof, auf den er seit seinem Anschluß an die Sekte (373 in Karthago) immer wieder hingewiesen worden war als den Mann, der alle Probleme, die ihn quälten, zu lösen imstande wäre. Dieser allwissende Philosoph entpuppte sich ihm, als er endlich nach Karthago kam, als ein eitler Schöngeist. So ließ sich an ihm das Scheinwesen manichäischer Philosophie und Religion demonstrieren. Doch ist Augustin bei seiner Charakteristik oder vielmehr Karikatur des Bischofs nicht auf den religiösen Inhalt der Geheimlehre gerichtet, sondern auf ihren Anspruch auf wissenschaftliche Kultur; er hält sich an den Literaten und Lehrer und hat allen Spott dafür, wie sich die geistige Leere hinter einer Redegewandheit verbirgt, die durch Lektüre „mehrerer Ciceronischer Reden, sehr weniger Bücher von Seneca, einiger Werke der Dichter und hübsch geschriebener Bücher der manichäischen Sekte" einen höheren Anflug erhielt. Aber der Humor darf sich nicht frei regen; gleich fährt das schwere Geschütz auf: Tod und Teufel legen ihre Schlingen in solcher verführerischen Beredsamkeit.

Auch die sinnliche Liebe, die durch das ganze Werk hin im Mittelpunkt der Verdammnis steht, wird nur im allgemeinen, ohne Nennung der Frauen, aber mit der Eindringlichkeit der asketischen Phantasie vorgebracht, so daß sich die Leidenschaft gleichsam nackt zur Schau stellt. In den „Soliloquien" hatte Augustin sich anders gefragt: „Ergötzt Dich nicht zuweilen der Gedanke an eine schöne, züchtige, willige, gebildete Frau, die Du leicht weiterbilden könntest und die Dir eine Mitgift brächte, um Dir nicht beschwerlich zu fallen?"[4])

Unter die Kategorie „Verführen und Verführtwerden" wird in diesem Teile auch das geistige Streben gestellt, unter Verkürzung der 13 Jahre

[1]) Aug. Conf. IX, 18.
[2]) Es ist Romanianus, ein Freund von Augustins Vater, der die Kosten für seine juristische Ausbildung getragen hatte. Siehe Aug. Contra Acad. II, 3. 4.
[3]) Aug. Conf. I, 21, Jakobus IV, 4.
[4]) Aug. Soliloq. I, 17; cf. 25.

des ersten jugendlichen Erkenntnisdranges. Die Einwirkung von Ciceros philosophisch-religiöser Mahnschrift, die in eine entwicklungsgeschichtliche Auffassung als epochebildend eintreten müßte, wie es auch in Augustins ersten Selbstdarstellungen geschah, wird hier wohl in ihrer Bedeutung als innerlich umwendend und abkehrend von den „weltlichen Nichtigkeiten" gekennzeichnet, aber sie taucht nur episodisch auf, um schnell in „jenem tiefen, grundlosen Schlamm und den Finsternissen des Irrtums" zu versinken, ausgestattet mit dem Apostelwort von der Philosophie als der losen Verführung nach der Menschen Lehre und der Welt Satzung und nicht nach Christo. In der durchgreifenden Auffassung des Wahrheitssuchens als eines auch in verkehrter Richtung doch wesenhaften Dranges, liegt hier der Ton auf den Verfehlungen. So urteilt Augustin über seine Studien und ersten literarischen Versuche ab, Schriften ästhetisch-philosophischer Art, die er in seiner manichäischen Zeit verfaßte; er gibt seine damaligen Anschauungen wesentlich durch Entgegenstellung seiner jetzigen Einsichten und fügt bei der Darlegung der manichäischen Lehren eine durch die theologischen Kämpfe, die er jetzt als Bischof führte, verbitterte Polemik gegen die „hoffärtig Delirierenden" hinzu. Was sich in ihm schon während dieser neun Jahre (373—382) an Zweifeln gegenüber der von ihm angenommenen manichäischen Doktrin und an tieferen, die künftige Entwicklung vorbereitenden Gedanken regte, wie er insbesondere gegen das materialistische Naturbild der Sekte anstrebte, das läßt er erst am Beginn des zweiten Teils, der die Auflösung aller Zweifel bringen sollte, hervortreten, mit einer auch von Goethe, aber in organischer Weise verwendeten Kunst.

Dieser zweite Teil zeigt, schon gemäß der ungleich breiteren Behandlung der entscheidenden 4 Jahre (383—386), eine andere Komposition. Mit der dramatischen Kraft, welche eine starke Leidenschaft gibt, und mit einem einzigartigen Sichdurchdringen von subjektiver Beurteilung und objektiver Erklärung führt Augustin das allseitige innere Geschehen in fortdrängender Spannung zur Vollendung empor. Er häuft jetzt die Vordeutungen, auch die äußeren göttlichen Führungen treten nunmehr, wo die Veränderung des Schauplatzes, der Übergang nach Rom, nach Mailand, zu Ambrosius wesentlich wird, kompakt hervor; er verstärkt die musikalischen Einlagen — aber das sind nur Ausstrahlungen der Energie, die aus dem nahen Ziel in die Geschichte selber hineingegeben ist. Die Antithese des göttlichen Drängens und menschlichen Abirrens dient jetzt dazu, gerade an den tiefsten Punkten, wo der Held viel weiter als in der Jugend von Gott entfernt zu sein scheint, das Vor-

gefühl zu erzeugen, daß es mit allem menschlichen Streben nicht getan ist, daß die Entscheidung durch ein andersartiges Erlebnis kommen wird. So kann Augustin etwa seine epikureischen Ideen, in denen er sich nur durch die Todesfurcht im Sinnengenuß und dessen Bewertung als eines Zwecks des Lebens behindert findet, an die sichtbare Stelle eines Buch-Endes rücken, ohne daß dadurch die Empfindung von dem sicheren Fortgang gestört würde. Es herrscht nicht mehr das Sündenspüren, sondern, so streng auch Augustin sich richtet und alles, was vor der Bekehrung liegt, als absolute Verfehlung auffaßt: er hat an der zweistimmigen Form ein Mittel, Himmel und Hölle zu vereinen und gerade den subjektiven Tiefstand mit dem immer sichtbareren Näherkommen Gottes zu durchleuchten.

Zunächst verbleibt die Darstellung noch bei der intellektuellen Entwicklung. Diese wird mit pragmatischer Technik durch Querschnitte gegeben, in denen die verschiedenen Lagen des geistigen Lebens auf einige wenige, für den weiteren Verlauf wesentliche Momente zurückgebracht werden. Dabei ist es ihm weniger um Vergegenwärtigung der einzelnen Stadien in ihrer eigenen Färbung zu tun, als darum, den Zusammenhang der Probleme und der Irrtümer festzustellen, die nun nach und nach sich lösen und schwinden sollen: die philosophische Skepsis, die irrige Vorstellung vom Evangelium und vom Alten Testament, der astrologische Wahn, die Irrlehre von der Unerklärbarkeit des Bösen in der Welt und „als wichtigste und fast einzige Quelle all seiner Irrtümer" das Unvermögen zu reinem geistigen Denken, zur Befreiung der Phantasie vom sinnlichen Sehen: ein Punkt, dessen Betonung man dem sinnlichen Naturell des Afrikaners zuschreiben möchte, der aber auch wieder auf die platonische Tradition zurückweist.[1]) Der Prozeß der intellektuellen Entwicklung, wie er ihn interpretiert, soll sich glatt und im einzelnen durchsichtig abwickeln, während die eigentliche wirkende Kraft, die im Jenseits liegt, als etwas Unergründliches dahinter steht. So schildert er selbst bei Ambrosius nicht sowohl den mächtigen Eindruck einer großen Persönlichkeit, wie einst Gregor Thaumaturgos seinem Lehrer Origenes gedankt hatte,[2]) sondern hebt an dem berühmten Kirchenlehrer, der als Staatsmann nicht weniger hervorragte wie als Prediger, nur einzelne Momente heraus wie seine Kunst der Bibelexegese oder seine Glaubenslehre, die ihm selber den Weg zur rechten Erkenntnis frei machten.

Tiefer zeigt sich das Zurücktreten des freien philosophischen Interesses darin, daß die grundlegende Überwindung der Skepsis hier nicht an das

[1]) Vgl. oben Teil I S. 150 und dazu in Teil II die Darstellung der Geburt Gottes im Menschen im *Poimandres*, oben S. 534.

[2]) Vgl. oben S. 501 f.

Erlebnis der Selbstgewißheit des Glaubens geknüpft wird, sondern daß dieser Glaube gleichsam von außen, aus der Macht der Autorität abgeleitet wird, während das innere Geschehen dem göttlichen Wirken anheimgegeben bleibt: „Allmählich hast Du, o Gott, mit milder und barmherziger Hand mein Herz umfühlend und zurechtbiegend, durch die Erwägung, wie unendlich vieles ich geglaubt, ohne es gesehen oder seinem Verlauf beigewohnt zu haben, ... mich überzeugt, daß nicht diejenigen, welche an Deine heiligen Schriften glauben, die Du mit so großer Autorität unter fast allen Völkern gegründet hast, sondern vielmehr die Ungläubigen zu beschuldigen seien" (VI, 5). Eine Grenze in der Beurteilung seiner inneren Erfahrungen wird sichtbar, wie er hier die Gründe zusammenstellt, die in ihm die Einsicht in die Notwendigkeit des Glaubens an die katholische Lehre erwirkt hätten. Er nimmt dabei Überzeugungen von ganz verschiedener Provenienz: den Glauben an historische oder geographische Überlieferungen, an die eigene Herkunft von bestimmten Eltern und ähnliches, als gleichartig mit der religiösen Überzeugung zusammen.

Das neue Leben kommt erst zu seinem Recht, als die Geschichte sich zu den Kämpfen des Willens wendet. In der Jugendgeschichte hatte er, der ganzen Anlage nach, nicht sehen lassen, daß auch damals schon sein wesentliches Streben nicht nur auf Erkenntnis, sondern auf rechte Lebensgestaltung gerichtet war. Jetzt, wo die Erlösung kommen soll, rückt der Schwerpunkt hinüber in das ethische Gebiet, auf welchem die Entscheidung fallen wird, und wieder wirkt die kunstvolle Gestaltung dahin, daß der Leser dauernd in dem Gefühl erhalten wird, daß erst hinter dem Gewinn einer sicheren philosophischen Überzeugung das große Ereignis liegt. Es geht um das Sichselberfinden: als Geist und in Sündenschuld. So werden die Stufen nunmehr zweigliedrig, indem zu den intellektuellen Querschnitten die Vergegenwärtigung des vollen Lebensgefühls hinzukommt. Da greift eine neue, dramatische Form ein: wirksame Szenen, wie die Begegnung Augustins mit einem Bettler in den Straßen Mailands, der a u c h sein sinnliches Tagesdasein führt, und glücklicher dabei ist, als der weltbefangene Rhetorik-Professor mit seinen Ambitionen und den ihn quälenden Problemen. Sodann die Einführung des Alypius, des jüngeren Freundes und Schülers, der mit seinem milden, sanft hingebenden Wesen als Kontrastfigur auftritt und zugleich dazu dient, die dem moralischen Idealismus eigene Beziehung von Person zu Person, dem Verkehr mit Gott entsprechend, abzuwandeln. Augustin hatte, wie wir bemerkten, einen besonderen Grund, auf Alypius' Lebensgeschichte

näher einzugehen[1]), aber was er hier aus der Jugendzeit des Freundes erzählt (VI, 7—8), fügt sich in den übergreifenden Zusammenhang seiner eigenen Bekehrungsgeschichte ein.

Alypius war noch vor seinem Lehrer Augustin, dem er sich in Karthago angeschlossen hatte, nach Rom gegangen, um, dem Wunsche seiner Eltern folgend, Jurisprudenz zu studieren, dort aber war er den Verführungen der Großstadt erlegen obwohl oder, wie Augustin es darstellt, gerade weil er sich darüber erhaben dünkte. Die Leidenschaft für die Gladiatorenspiele überwältigte ihn, als er einmal, widerwillig genug, nur aus Nachgiebigkeit gegen seine Freunde, mit ihnen ins Amphitheater gegangen war. Er hatte sich und den andern beweisen wollen, daß diese vulgäre Leidenschaft ihn nicht anzurühren vermöchte, und hatte die Augen zugemacht, um nichts von den Spielen zu sehn; aber unwillkürlich öffnete er sie, als er „den rasenden Lärm der Volksmenge" hörte, und da war's um ihn geschehen: gleich der Menge wurde er „von dem Blutrausch erfüllt". Augustin schildert diesen Vorfall realistisch, dramatisch, wie er sich im Leben zugetragen hatte, aber tut das mit der Absicht, ein Beispiel zu geben für die Unzulänglichkeit des menschlichen Willens. Alypius zeigte, so legt er es aus, „mehr Kühnheit als Stärke des Geistes; sein Geist war um so schwächer, als er sich auf seine eigene Kraft verließ" — statt auf Gott allein zu bauen.

Damit ist das Leitmotiv der nun folgenden Selbstschilderung angegeben. Wie Augustin jetzt seine eigene Geistesverfassung in der Zeit, wo die Entscheidung nahte, dramatisch vor Augen führt, häufen sich die Selbstgespräche, in denen der Wille in seinem Schwanken zwischen Welt und Gott sich darstellt; der ganze Lebensgang wird im Monolog überschaut, und im anschließenden Gebet geht dann die künftige Lösung auf, die nur durch die Gnade erreichbar ist. Diese Schilderungen des „Elends" werden von der gedankenmäßigen Besinnung aufgenommen, aber nicht wie bei Gregor von Nazianz mit sentimentalischer Vertiefung in die Kontraste der Menschennatur, sondern der Psychologe deckt die fruchtbaren Keime auf, die aus der inneren Gärung erwachsen, und zeigt die Widerstände, die noch im Wege sind.

„Das erhob mich in die Nähe Deines Lichtes, daß ich so sicher wußte, ich habe einen Willen,wie daß ich lebte. Daher war mir das ganz gewiß: mochte ich etwas wollen oder nicht wollen, ich und kein anderer war es, der wollte oder nicht wollte, und immer mehr ward ich inne, daß da die

[1]) Die ausführliche Lebensgeschichte, welche Alypius erhält, ist durch jenen Brief des Paulinus von Nola und Augustins Versprechen (vgl. oben S. 588) bedingt.

Ursache der Sünde liegen müsse."[1]) In dem eigenen Willen die Ursache des Bösen erkennen und somit nach der Kraft suchen, die böse Richtung des Willens zu überwinden: auf dieses Lebensproblem konzentriert sich die spekulative Frage nach dem Ursprung des Bösen in der von Gott geschaffenen Welt, und anderseits bedeutet das Suchen des Menschen nach sich selbst zugleich Suchen nach Gott, nach der Erkenntnis seines Wesens. Die Gebetsform, in der Augustin seinen intellektuellen Status darstellt, ermöglicht es ihm, die verschiedenen Entwicklungsmomente zu verbinden und ineinanderfließen zu lassen: das höchste geistige Streben bringt die größte Nähe Gottes. „Und gegenwärtig war Dein Ohr und ich wußte es nicht. Und während ich im stillen mit aller Kraft suchte, war meine stille Zerknirschung ein lauter Ruf zu Deiner Barmherzigkeit... Und mit inneren Stacheln triebst Du mich, daß ich keine Ruhe fände, bis Du mir durch innere Schauung gewiß wärest."

Schau Gottes ist das Ziel. So scheint mit der neuplatonischen Mystik, deren Einwirkung jetzt zu schildern war, der Höhepunkt gegeben. Aber nun legt Augustin von seiner gegenwärtigen Erfahrung aus in diese mystische Erhebung die gefährlichste Spannung hinein, indem er den Abgrund, der den Platonismus vom Christentum trennt, davor und danach aufgähnen läßt, immer doch im Gebet die überschwebende Sicherheit herstellend. Was ihm in jenen früheren Selbstdarstellungen als Vollendung galt, wird nunmehr in den Sündenstand zurückgeschoben.

Zunächst schwächt Augustin schon die theoretische Darlegung des Platonismus, mit der der Abschnitt beginnt, dadurch ab, daß er die Erinnerung an den Enthusiasmus, mit dem ihn diese rein geistige, auf metaphysische Erkenntnis gegründete Religion erfüllte, mit dem Gegensatz der christlichen Demut durchsetzt, und er preist die göttliche Vorsehung, die ihm durch die Führung erst zu den „platonischen Büchern" und dann zur Bibel die schwere Einsicht in das Unterscheidende der christlichen Erfahrung ermöglicht habe. Nach dieser Verwahrung erst greift er voll hinein in das philosophische Leben, das er bei den Neuplatonikern fand, um die tatsächliche Einwirkung vorzuführen; kunstmäßig[2]) drängt er alles in einen Moment des Erlebens zusammen, indem er sich in der geistigen Gottesschau schildert: „Und ich trat ein in mein Innerstes unter Deiner Führung . . ., trat ein und schaute mit dem Auge meiner Seele über meinem Geist ein unveränderliches Licht, nicht dieses gewöhnliche, jedwedem Fleisch sichtbare, sondern anders, ganz anders . . .

[1]) Conf. VII, c. 3.

[2]) Daß Augustin damals noch nicht zur Schauung gelangt ist, wird aus den früheren Selbstdarstellungen, bes. den Soliloquien, wahrscheinlich.

Wer die Wahrheit kennt, kennt es, und wer es kennt, kennt das Ewige..., und eher mochte ich zweifeln, daß ich lebte, als daß die Wahrheit existiere. Das allein existiert wirklich, was unveränderlich verharrt. Mir aber frommt es, Gott anzuhangen."[1]) Aus diesem „Augenblick zagenden Schauens" läßt er die Erledigung aller metaphysischen Probleme, die ihn noch quälten, hervorgehen; aber er schafft sich dadurch nur freien Raum, um nun den ganzen Blick in sein ruheloses Herz zu geben, dem Gott zu sicherem Besitz sich weigert. Die Kontraste klirren; in dem Wissensbesitz selber lauert die furchtbarste Gefahr: der Vernunftstolz, der das fast fertige Werk seiner Seele zu zerstören droht. Aber wiederum vertieft er sich nicht in den Konflikt, um ihn noch einmal zu durchleben, sondern löst ihn sogleich in der positiven Gewißheit seines Glaubens auf. Die Beichte wird zur Predigt; Augustin schildert sein erstes Paulusstudium, und indem er Vergangenheit und Gegenwart im Gebet verwechselt, setzt er die Bedeutung von Demut und Gnade und Christi Leben auseinander, um so der nun anhebenden Bekehrungsgeschichte den Boden zu bereiten.

Alle Mittel, über die Augustins Kunst verfügte, vereinigen sich, um das ständig geahnte Erlebnis, als es nun Gegenwart wird, aus der seelischen Bewegung zu entwickeln und zugleich darüber emporzurücken. Das musikalische Formelement selbst wird jetzt dramatisch. Erst ein voller Vorklang: Freude, Freude!, dann ein Crescendo, das sich in paralleler, mächtigerer Bewegung wiederholt und den ringenden Willen in steter Steigerung hinaufleitet in die Sphäre, wo die herabwallende Gnade ihn erreicht, daß das Herz im Jubel der Erlösung aufbrechen kann. Ehe Augustin seine eigene Erfahrung vergegenwärtigt, erzählt er von merkwürdigen Bekehrungen anderer, die ihm damals erzählt worden waren, anfangend mit der Konversion des berühmten neuplatonischen Rhetors Victorinus und weiterführend zu der Wirkung, die Athanasius' Leben des Antonius damals in den Augustin nahestehenden Kreisen ausübte. Es ist eine Reihe von Geschichten, die immer eindringlicher, auch örtlich näher, unentrinnbar vor seine Seele treten und das Wunder der Willensverwandlung sinnlich greifbar vor ihn hinstellen. Victorinus, mit dessen Bekehrung diese Reihe beginnt, war ein um eine Generation älterer Landsmann von ihm, der gleich ihm ein berühmter Lehrer der Rhetorik und Philosophie zugleich in Rom geworden war; er stand ihm

[1]) Conf. VII, c. 10 u. 11. Zur Interpretation der Psalmstelle (73, 28) vgl. De diversis quaest. (A°. 388—95) qu. 54: „Wer Gott erkennt, ist mit ihm verbunden (junctus)... Gott ist die substantiale Wahrheit, und da die Seele, wenn sie die Wahrheit erkennt, mit ihr verbunden ist und darin das Gut der Seele besteht, so folgt, daß man in diesem Sinne das Psalmwort zu verstehen hat: mihi adhaerere Deo bonum est."

geistig besonders nahe, denn von ihm stammte die lateinische Übersetzung der neuplatonischen Schriften, die Augustin den Zugang zur Philosophie Platos vermittelte. Der Übertritt dieses hervorragenden Mannes zum Christentum hatte seiner Zeit (i. J. 355) großes Aufsehen erregt, aber Augustin stellt es so dar, als ob er erst zur Zeit seiner eigenen Bekehrung, die über 30 Jahre später erfolgte, davon erfahren habe: ein älterer christlicher Freund von ihm, der um das Heil seiner Seele besorgt war, erzählte ihm die Geschichte mit der Absicht, „ihn zur Nachahmung anzufeuern". Wie Augustin diese Erzählung wiedergibt,[1]) handelt es sich bei Victorinus' Bekehrung im wesentlichen nicht um die innere Umwendung vom Neuplatonismus zum Christentum — diese vollzog sich vielmehr wie von selbst —, sondern um den Entschluß des angesehenen Mannes, sich, nachdem er sich als Neuplatoniker zum Christentum hingefunden hatte, nun auch öffentlich dazu zu bekennen, ein Entschluß, der nicht nur religiös, als ein Akt der Demut, sondern auch gesellschaftlich, auf das Urteil der Menschen hin, als der entscheidende Schritt erscheint. In dieser Weise geht das ganze innere Geschehen, das Augustin jetzt darzustellen hatte, aus dem Leben selbst und den Lebensbeziehungen des Einzelnen zu den Mitmenschen hervor und nicht nur aus der Spekulation, die vielmehr abgeschlossen zurückliegt, und das Leitmotiv vom Anfang kann neu hindurchdringen: „O Herr, auf welche Weise hast Du Dich hineinbegeben in jenes Menschen Herz? . . . Plötzlich wurde er erfüllt von heiliger Liebe und Zorn gegen sich und Scham . . ., in innerem Tumult durch das Kreißen des neuen Lebens ward er im Innern verwandelt und sein Gemüt löste sich ab von der Welt."[2]) Nun schildert er den Eindruck, den diese Bekehrungsgeschichten auf ihn machten, wieder zweimal ansteigend in parallelem Zuge, und mit der dichterischen Technik[3]) des Seelengemäldes, die er als Rhetor beherrscht, führt er unmittelbar in die Bewegung der Affekte hinein. Der ruhig überlegene psychologische Verstand hebt die einzelnen Momente in dem Verlauf der Gemütsbewegung heraus und ergründet das „Geheimnis" des unzulänglichen Willens, es zu Sentenzen prägend: „Gib mir Keuschheit und Enthaltsamkeit!" — „stark sei der Wille und aufrichtig!" — „wirf Dich hinein in Gott, fürchte Dich nicht, er wird sich Dir nicht entziehen, sodaß Du zu Falle kämest": darum geht die Entscheidung. Gleichnisse kommen hier in ungewohnter Fülle; die Paulinischen Worte von der Sünde und dem widerstreitenden Gelüste von Fleisch und Geist dienen

[1]) Conf. VIII, c. 2.
[2]) Conf. VIII, 2, 4. 6, 15.
[3]) Auch Prodikos' Herakles am Scheidewege kommt wieder: ib. 27.

zur Erklärung des ewig menschlichen Kampfs; die gleichstrebende Nähe des Alypius gibt das Maß für die individuelle Mächtigkeit, mit der sich der typische Vorgang in Augustin vollzieht.

Die Ausdrucksbewegungen, Gebärden, Mienen, Tränen, sprechen, wo Ausrufe nicht mehr genügen, um den Aufruhr des ganzen Menschen im Gefühl der Ohnmacht und Zerknirschung sinnfällig genug darzustellen: die psychologische Entwicklung, die mit so zäher Steigerung bis an den Moment der Entschließung herangeführt war, versinkt nun in den Tiefen, wo der Mensch verzichtet, sich zu begreifen, sein' Sach' auf sich zu stellen, und sich an das Übermächtige hingibt, das wirken will und muß, wenn es dich bereit findet: — in der großen dramatischen Gartenszene ereignet sich das Wunder, der Akt der Gnade, der unmittelbare „göttliche Befehl" aus dem Mund von Kindern in der Nähe: „Nimm, lies!" (t o l l e, l e g e) Er nimmt die Bibel und liest die Stelle, die er zufällig aufschlägt — liest sie nicht laut, sondern er, der Rhetor, liest still. Und so vernimmt er das Schriftorakel (Röm. XIII, 13): „Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum und wartet des Leibes, doch also daß er nicht geil werde." Gott hat zu ihm gesprochen — wie einst Antonius beim Vorlesen des Evangeliums in der Kirche, zu dem er zufällig gekommen war, das Wort, das da vorgelesen wurde, als eine Ermahnung auf sich bezog und durch solche Gottesstimme sogleich bekehrt worden war.

Mit einem Ruck ist die volle Ruhe des entschlossenen Willens hergestellt: die Paulinsche Bekehrung in moderner, aufgeklärter Wiederholung. Und dankbar selig sprechen die Antithesen des Gebets das Geheimnis als Erlebnis aus: „Was war n i c h t böse an meinem Tun oder Reden oder Wollen? Du aber, o Herr, bist gut und barmherzig, und die Tiefe meines Todes in Sorge schauend, schöpftest Du bis auf den Grund meines Herzens den Abgrund der Verderbnis aus. Und das war: ganz meinen Willen verneinen und Deinen Willen wollen. Aber wo in so späten Jahren und aus welcher letzten tiefen Verborgenheit ward in einem Moment mein freier Wille hervorgerufen, daß ich den Nacken unter Dein sanftes Joch beugte und die Schultern unter Deine leichte Last, Jesus Christus, mein Helfer und Versöhner? Wie wonnig ward es mir plötzlich, von den Wonnen der Nichtigkeiten frei zu sein; die zu verlieren ich gefürchtet, war ich preiszugeben froh, denn Du warfest sie heraus aus mir, Du wahre und höchste Wonne, und tratest herein statt ihrer, süßer denn alle Lust, doch nicht in Fleisch und Blut, heller denn alles Licht, doch verborgener als alles Geheimnis . . ."[1])

[1]) Conf. IX, 1. 1.

Nach dieser inneren Revolution gab es keine Steigerung mehr: was noch kommen konnte, ist Erfüllung. Augustin hat auch hier wieder stark konzentriert. Der Ausgang seiner Geschichte, der an Tatsachen nur noch das Aufgeben des weltlichen Berufs, den Empfang der Taufe und die Heimkehr bringt, legt in dies eine Jahr die ganze spätere Entwicklung, die den neuplatonischen Christen allmählich immer tiefer in das Paulinische Christentum und zugleich in die Kirchlichkeit hineingeführt hatte. „Süß wird es mir, Dir, o Herr, zu bekennen, durch welche inneren Stacheln Du mich nun vollends gezähmt hast und wie Du die Berge und Hügel meiner Gedanken zur Demut ebnetest, was krumm war an mir, grade richtetest und alles Rauhe geglättet hast."[1])

Es ist seine Kunst, zu zeigen, wie sich seine Bekehrung in dieser Verchristlichung auswirkte, und er konnte eine solche Umgestaltung[2]) ohne Einbuße an innerer Folgerichtigkeit leisten, weil schon die Bekehrungsgeschichte selbst auf Grund seiner späteren Einsichten ausgedeutet war und weil dieses Erlebnis auch in Wahrheit die Quelle einer neuen Gesinnung für ihn gewesen ist. Die Kehrseite dieser konstruktiven Geschlossenheit ist auch hier wieder, daß das Eigenwesen des bestimmten Entwicklungsstadiums verloren geht. Und wem der freiere philosophische Schriftsteller Augustin nicht vor dem Kirchenmanne verschwindet, der wird hier immer die leidigste Verkürzung seiner Selbstbiographie empfinden.

Jene schöne Zeit philosophisch-literarischer Muße, die er zwischen Bekehrung und Taufe mit seinen Freunden auf dem Mailänder Landgut Cassiciacum verlebt hat — sie brachte einen lang gehegten Plan einer weltentrückten philosophischen Gemeinschaft[3]) endlich zur Verwirklichung — wird von Augustin in die Form gegossen, die dem typischen Seelenzustand eines regelrecht Bekehrten in der Erwartung des Tauf-

[1]) Conf. IX 4, 7.

[2]) Über die Umgestaltung vgl. Boissier, fin du paganisme I S. 370ff. und Harnack, A.'s Konfessionen S. 29f. Auch hier macht sich die Verschiedenheit in der Gesamtauffassung zwischen jenen unmittelbar nach der Bekehrung entstandenen Schriften und den Konfessionen auch im einzelnen der Motivierung geltend. Dort bezeichnete er seine Scheu vor der Meinung der Welt als den Hinderungsgrund für das Aufgeben seines Rhetorenamts, und die Lungenkrankheit „kommt" ihm dann „zu Hilfe." In den Confess. IX c 2, 4 heißt es, daß die durch die Krankheit gebotene Aufgabe oder Unterbrechung seiner Tätigkeit ihm zuerst unangenehm gewesen sei und daß er dann nach dem durch die Bekehrung gegebenen Entschluß sie zu einem bequemen „nicht lügnerischen Entschuldigungsgrund" vor der Welt benützen konnte, um ohne großen Lärm sich aus den Mailänder Kreisen zurückzuziehen.

[3]) Die Selbstbiographie berichtet in einem früheren Kapitel — Conf. VI 4, 24 — von diesem Plan, aber nur von seinem damaligen Scheitern; der Zusammenhang mit den Monaten von Cassiciacum konnte stilgemäß in den Konf. nicht gezeigt werden, er ist sichtbar in der Jugendschrift Contra Acad. II, 4 sq.

sakraments entspricht. Er geht über die Dokumente, die ihm aus dieser Epoche vorlagen,[1]) mit der ablehnenden Haltung, die Goethe gegenüber seinen blasierten Jahren einnahm, schnell hinweg: „sie dienten zwar schon Gott, aber schnauften wie auf einer Rast mit dem Atem der Schule der Hoffart." Er will die Gemütsverfassung des Pönitenten abschildern, und er steigert diese Schilderung zu direkter Nachbildung eines wirklichen Bußgesanges in Variationen über den vierten Psalm; er selbst hebt dabei das leibhaftig Expressive hervor, wie „durch Augen und Stimme ausbrachen" die Affekte: Furcht und Hoffnung, demütige Zerknirschung und Selbstanklage, die Unruhe über die vor der Taufe noch unvergebene Sündenlast, die schmerzlich überlegene Empfindung des wunderbar Erhobenen gegen die „tauben Toten", zu denen auch er gehört hatte, die frohe Gewißheit der Gnade und des Friedens in Gott: o in pace, o in id ipsum! Und hier vertieft er nun jene Paulinische Darstellung seiner Bekehrung durch seinen mystischen Begriff der inneren Vereinigung: „O, daß sie sehen möchten das Ewige in unserem Inneren! Ich hatte es geschmeckt und ich knirschte vor Grimm, daß ich es ihnen nicht zu zeigen vermochte, wenn sie mich herzinniglich anblickten, fern von Dir, und sprächen: wer zeigt uns das höchste Gut? Da, wo mich der Zorn gegen mich selbst ergriffen hatte, drinnen in der Kammer der Ruhe, wo ich zermartert worden war, wo ich das Opfer dargebracht hatte, aufopfernd meinen alten Menschen, und den Gedanken meiner Erneuerung erfassend meine Hoffnung auf Dich richtete, da war mir Deine Süße aufgegangen und Freude hattest Du mir ins Herz gegossen!"[2])

Dann kommt das Katholisch-Kirchliche mit Macht herein, erbauliche Geschichten[3]) verschiedener Art, auch Nachträgliches über Reliquien-Heilungen; und der Bericht von seiner Taufe, die nun „die Unruhe über das

[1]) Die Benutzung dieser Schriften, welche für die bewußte literarische Gestaltung der Autobiographie kennzeichnend ist, geht aus der Wiederkehr und leisen Abänderung einiger Wendungen bei entscheidenden Übergängen hervor. Zum Beispiel Conf. III 6, 10 (Manichäer): Itaque incidi in homines ... cf. De beata vita 1, 4: incidi in homines ... — Conf. V 14, 25: Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum derigerem. Cf. De util. cred. I, 20: Decreveram tamdiu esse catechumenus in ecclesia, cui traditus a parentibus eram, donec aut invenirem quod vellem aut mihi persuaderem non esse quaerendum.— Conf. VII 20, 26: Sed tunc lectis Platonicorum illis libris ... Cf. de beata vita I, 4: Lectis autem Platonis paucissimis libris ... — Conf. VII 21, 27: Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum ...; cf. Contr. Acad. II, 25: Itaque titubans, properans, haesitans arripui apostolum Paulum.

[2]) IX, 10.

[3]) Außer der Einkehr der Freunde in den Hafen der Kirche vgl. auch die göttliche Heilung eines Zahnschmerzes IX, 12; die Soliloquien berichten auch davon, aber ohne die göttliche Gnadenwirkung: diese entsprach seiner späteren Gnadenlehre.

vergangene Leben verscheucht", gipfelt in der „wunderbaren Süßigkeit" der sakralen Handlung: „Wie habe ich geweint unter Deinen Hymnen und Gesängen, heftig bewegt durch den Wohllaut der Stimmen Deiner Kirche! Jene Stimmen, sie fluteten in meine Ohren, und so ergoß sich die Wahrheit in mein Herz und fromme Gefühle wallten auf und es flossen die Tränen und wohl war mir bei ihnen."[1])

Aber in menschlich schöner Wendung endet die Geschichte mit dem Lebensbild der Mutter, mit ihren letzten, jenseitigen Erdentagen und seinem eigenen, von keiner asketischen Forderung unterdrückbaren Schmerz über ihren Tod. Der Höhepunkt in diesen Kapiteln ist die Schilderung der ekstatischen Schauung, zu der sich Mutter und Sohn vereint nach neuplatonischer Methode erhoben. Kunstvoll ist dieser wirksame Moment zugleich für die Komposition als wesentliches Mittel des Fortschreitens verwertet. Augustin kann hier die Beschreibung der Gottesschau, die er vor die Bekehrung verlegt hatte, nun mit größerer Fülle zum Zeichen der Vollendung aufnehmen, und zugleich leitet diese Schilderung durch Klang und Inhalt in das kommende, abschließende Buch hinüber. „Dürstend öffneten wir den Mund des Herzens nach himmlischen Wassern des göttlichen Lebensquells ... Und während wir von der ewigen Wahrheit reden und nach ihr lechzen, berühren wir sie im vollen Aufschwung des Herzens ... Und wir sprachen: Wenn in dem Menschen schweigen mag der Tumult des Fleisches, schweigen die Vorstellungen von Erde, Wasser und Luft, schweigen die Himmelspole, und wenn die Seele selbst in sich schwiege und sich über sich selbst erhöbe, nicht sich mehr denkend; wenn schweigen mögen die Träume und Phantasien und jede Zunge und jedes Zeichen und alles was vorübergeht, wenn es stille ist allzumal und still sie sind,weil sie ihr Ohr aufrichteten zu ihrem Schöpfer: und er nur spricht, er allein, nicht durch sie, sondern durch sich selbst, wenn wir sein ‚Wort' hören, gesprochen nicht mit der Zunge des Fleisches, noch mit Engelsstimmen, noch durch Wolkenschall, noch durch das Rätsel des Gleichnisses, sondern ihn selbst, den wir in alledem lieben, ihn selbst hören ohne dies, gleichwie wir jetzt uns strecken und in reißendem Seelenfluge die ewige Weisheit berühren, die über allem verharrt — wenn das nun Dauer wäre und alle niederen Vorstellungen entschwänden und nur sie allein fortrisse und verschlänge und in innerliche Wonnen versenkte den Schauenden und so das Leben ewig währte wie der Eine Augenblick der Erkenntnis, dem wir nachseufzen, wäre das nicht: Gehe ein in die Freude Deines Herrn?" (IX, 25) — ‚Deines Herrn': unversehens hat sich, wie er die Worte des Evangelisten (Matt. XXV, 21) aufnimmt und

[1]) IX, 14.

so von Gott nicht mehr objektiv in der dritten Person spricht, sondern ihn anruft, die neuplatonische Schau verwandelt, der Erkenntnisweg läuft ein in das harrende Heil: „Und wann? Dann, wenn wir alle auferstehn ...“

4.

Und nun der letzte Teil dieses unerschöpflichen Werks. Was ihn seit den Soliloquien beschäftigte, gelang jetzt seiner reifen Kunst und Einsicht. Er fügt an die Seelengeschichte eine Schilderung seines kontemplativen Lebens, und so rundet sich die Selbstbiographie zum allseitigen Ausdruck der christlichen Frömmigkeit, die in Augustin ihren Erneuerer erhalten hatte.

Er bezeichnet als sein Thema, zu sagen, wer er sei: „was bin ich selbst innerlich?“ Er spricht von seinem inneren Selbst, aber wiederum ist es ihm nicht um seine Individualität zu tun, sondern um den typischen Verlauf des beschaulichen religiösen Lebens, und in dichterischer Weise beschreibt er ihn als einen Vorgang, der gegenwärtig in einheitlicher Bewegung seiner Seele sich abspielt, individualisiert nur durch eine Durchdringung der einzelnen Momente dieses Verlaufs mit persönlichen Erfahrungen.

Wie jetzt das mystische Element rein sich auslebt, wird die Form ganz, und nicht nur in den Einlagen, zu einer musikalischen Komposition. Das Grundmotiv der Selbstbiographie, das Geheimnis der Vereinigung Gottes und der Seele, wird zum Motiv der suchenden Liebe; nach einem Vor- und Zusammenklang in parallelen Strophen: „Was liebe ich, wenn ich Dich liebe?“ erheben sich in dichterischer Vergegenwärtigung und anschließender Übersetzung ins Gedankenmäßige die zwei korrespondierenden Bewegungen der theoretischen und der praktischen Vernunft in die übersinnliche Welt; im Erkenntnisstreben und im Willenszuge sucht die Seele, aus der Außenwelt ins eigene Innere und stufenweis aufwärts dringend, ihren Gott erst in der Wahrheit, dann als das höchste Gut. Vor der Höhe des Findens treffen beide Wege zusammen, und mit tiefer Kunst wird nun das Erlebnis der Bekehrung in seligem Nachklang heraufbeschworen und mit vollen Rhytmen in die Bewegung, die jetzt zum Ziele kommt, hineingeschüttet, sodaß der gemeinsame Wille der geschichtlichen und der zuständlichen Erhebung sichtbar wird: „Seit ich Dich erfahren, habe ich Dich nicht vergessen ... So verharrst Du, seit ich Dich erfahren, in meinem Bewußtsein, und da finde ich Dich, wenn ich Dein gedenke und mich an Dir ergötze. Das ist meine heilige Wonne ... Wo also fand ich Dich, daß ich Dich erfuhr?“

Aber stete Innigkeit in Gott ist dem Menschen nicht gegeben, der Himmelsjubel schlägt um in Erdenpein: so setzt eine entgegengerichtete Bewegung ein, die das Herabsinken der Seele darstellt. Durch die Last der Natur und Gewohnheit findet sie sich im Sündenelend befangen und nach Weherufen über das Erdendasein versenkt sie sich in ihren Schmerz, in scharfer Zergrübelung des Sündenbewußtseins und auch in predigtartig vorbildgebender Weise, immer doch getröstet durch die Zuversicht auf Gottes Barmherzigkeit, der zur fortschreitenden Läuterung Kraft geben wird. Und nun zum Abschluß in schnellen Akkorden eine Wiederholung des ganzen Verlaufs, noch einmal die Schilderung der seligen Vereinigung, die dann und wann im Innersten in einem alles Irdische überschreitenden Affekt von „unsagbarer Süße" erfahren wird, und zum Ende die Gewißheit des Glaubens und der Erlösung durch Christi Leben und Leiden: „Mit Fug gründe ich auf ihn meine starke Hoffnung, daß Du durch ihn alle meine Gebrechen heilen wirst . . ., sonst müßte ich verzweifeln."

Im einzelnen macht sich in diesem Buch am umfassendsten die psychologische Richtung Augustins geltend. Sie treibt ihn, die eigenen inneren Erfahrungen in ihrer allgemeinen Bedeutung zu begreifen. Die Darstellung der stufenweisen Gotteserkenntnis erhält dadurch ein wissenschaftliches Gepräge; im Vollgefühl des Lebens-Reichtums fördert sein Genie in unvollständiger und sprungweiser Beschreibung des inneren Befundes eine Fülle von seelischen Inhalten, Verlaufsformen, Problemen zu Tage: Einsichten, die zum dauernden Besitz der beschreibenden Psychologie gehören.[1])

Neben der ihn auszeichnenden Fähigkeit, bestimmte Innenzustände aus dem ganzen Seelenleben heraus zu vergegenwärtigen und überkommene Begriffe durch die Besinnung auf den vollen Menschen zu erneuern, tritt hier aber auch eine andere Art des psychologischen Sehens scharf heraus. Sie ist an das Sündenspüren geknüpft, das gleichfalls durch die ganze Selbstbiographie hin wirksam war, hier zum Schluß aber zusammengefaßt wird,[2]) wo nunmehr die verschiedenen Sinne nacheinander systematisch ihre sündigen Regungen und die versteckten zumal bekennen: „sehr fürchte ich, was verborgen ist in mir".[3]) Als Sünde gilt nicht nur rein Sinnliches, sondern auch die Freude am Sonnenlicht oder am Klang der Kirchenmusik statt allein am heiligen ‚Wort', oder das

[1]) Die Zusammenfassung bei Siebeck, Die Anfänge der neueren Psych. in der Scholastik, Z. f. Philos. Bd. 93, S. 178ff.

[2]) X 30, 41ff.

[3]) Zu dieser Wendung vgl. die entsprechenden Formeln in den babylonischen Bußpsalmen und bei Ephraim, oben S. 544 u. 594f.

Aufmerken auf das Treiben der Tiere bei einem Spaziergang oder das Führen „eitler" Gespräche.

Das Verfahren, das Augustin hier anwendet, ist nichts ihm Eigentümliches; wir sahen, daß die Zergliederungstechnik damals schon allgemein fixiert war,[1]) und vergleicht man diese Kapitel der „Bekenntnisse" mit der Selbstprüfung der „Soliloquien", wo dieselben Kategorien der Lauterkeits-Fragen wie später, aber in freierer Haltung, anschließend an die philosophisch-religiöse Selbstbesinnung, verwendet sind,[2]) so wird ganz deutlich, daß Augustin nicht etwa durch die schlimmen Erfahrungen mit seiner Sinnlichkeit, sondern durch das Einleben in die asketische Methode, sei es wirklich, sei es literarisch, zu dieser mikroskopischen Technik gekommen ist. Für sich selbst findet er jetzt den ärgsten Sündenherd in der Selbstgerechtigkeit und im Verlangen nach Achtung und Anerkennung.[3]) „Ist etwa auch diese dritte Art der Versuchung von mir gewichen oder kann sie je in diesem Leben von mir weichen: daß ich gefürchtet und geliebt sein will von den Menschen und zwar lediglich, weil das Freude bringt — die doch nicht Freude ist?" „Die Rede, die nach außen heraustritt, und die Taten, die den Menschen bekannt werden, haben eine äußerst gefährliche Versuchung in sich infolge der Ruhmesliebe, die erbettelten Beifall zur persönlichen Erhebung sammelt: sie versucht mich, und gerade auch während ich mich ihrethalben anklage, eben in dieser Anklage selbst, versucht sie mich, und oft sucht sie in der Verachtung des eitlen Ruhmes einen nur noch eitleren Ruhm, hat also ihren Ruhm nicht mehr in der Ruhmesverachtung; denn sie verachtet ihn nicht, wenn sie sich dessen rühmt."[4])

Doch ist das in dem Kunstwerk der „Bekenntnisse" nur ein schwarzer Schatten, wie ihn Augustins Ästhetik verstand: als das Häßliche, das für den Totalblick aus der Ferne mit dem wesenhaft Schönen verbunden in Harmonie aufgeht. So liegt auch die eigentliche innere Vollendung der Komposition in ihrer Mitte; es ist jener künstlerische, das ganze Werk zusammenschließende Höhepunkt des Bekenntnisses von den Wegen der Seele, wo das ewige Feuer der Liebe aus der Erinnerung des einstigen Erlebnisses der ersten Vereinigung aufflammte.[5]) „Wo fand ich Dich, wenn nicht in Dir über mir? Und nirgends Raum, noch Ferne und Nähe und nirgends Raum. Wahrheit, allüberall waltest Du über denen, die

[1]) Vgl. oben S. 592 ff.
[2]) Aug. Solil. I 16f.
[3]) Conf. X 36,59—39,64.
[4]) ib. 36,59. 38,63.
[5]) ib. X 25, 31—28, 35.

Dich angehen, und allzumal antwortest Du allen, die mannigfach Dich angehen. Klar und lauter antwortest Du, aber nicht klar vernehmen es alle ..."

Spät hab' ich Dich geliebt,
Du Schönheit, so alt und so neu,
spät hab' ich Dich geliebt!
Und siehe, innen warst Du und draußen ich,
und dort hab' ich Dich gesucht,
und in die schönen Gestalten, die Du geschaffen,
verlor gestaltlos ich mich.
Mit mir warst Du, doch ich nicht mit Dir.
Sie hielten mich fern von Dir
und sie wären doch nicht,
so sie nicht in Dir wären.
Da hast Du gesprochen und gerufen
und gebrochen meine Taubheit,
hast geleuchtet und gestrahlt
und verjagt meine Blindheit,
hast Deinen Duft ausgeströmt
und ich sog ihn ein und ich lechze nach Dir,
ich habe Dich geschmeckt
und ich hungere nach Dir und dürste,
Du hast mich berührt
und ich bin erglüht zu Deinem Frieden.
Hang' ich Dir an ganz mit mir,
nirgends wird sein Mühsal und Schmerz mir
und lebend wird mein Leben sein,
ganz voll von Dir.

VIERTES KAPITEL

DIE AUSLÄUFER DER ANTIKEN SELBSTBIOGRAPHIE

Ein Kunstwerk von solchem religiösen und allgemein menschlichen Gehalt wie Augustins Selbstbiographie besteht für sich, der Zeit entnommen: gleich den großen Menschen, gleich jeder geschichtlichen Kraft, die Form gewann. Neue Jahrhunderte schauen es mit immer andern Augen an und entdecken neue Seiten an ihm, es vermag Kraft abzugeben und behält doch seine eigene Energie in seinem einzigartigen Sein für sich zurück; so hat es Teil an dem Dasein des Ewigen im Menschenleben. Alles Singuläre ist doch zugleich die zeitliche Gestaltung eines darüber hinausreichenden Ganzen, dem es bedingt und bedingend angehört und das auch nach der einmaligen vollendeten Zusammenfassung sich wertvoll weiterbewegt. Wo hätte das Literaturwerk anders seine empirische Wirklichkeit, als in dem Bewußtsein der Menschen der verschiedenen Zeitalter? Indem es von diesen aufgenommen wird und ihrem Sehen und Produzieren eine Form gibt, wird es zum Bildungsfaktor im Leben einer Gattung des geistigen Schaffens der Menschen. Und auch das reichste Individuum vermag nicht dies Leben der Gattung auszuschöpfen. Denn die geistigen Gattungen bestehen in eigenartigen Individuen, und was sie zusammenhält und als ihre Form des Allgemeinen erkennbar ist, ist nicht nur Typus und Regel, sondern die gesetzliche Gliederung mannigfaltiger individueller Selbständigkeiten.

So treten nun Augustins „Bekenntnisse" wirkend in die Zeit ein. Sie sind eins der wenigen Bücher, die zu allen Zeiten, in denen es geistiges Leben im Abendlande gab, viel gelesen worden sind; bis in unsere Tage ist der sprachliche Ausdruck von Innenzuständen durch Augustin beeinflußt.[1]) Er selbst hat noch am Ende seines Lebens die Wirkung seiner Autobiographie bei den Zeitgenossen bezeugt und ihr all seine anderen, doch so außerordentlich einflußreichen Schriften an Eindrucksfähigkeit nachgestellt: „Keins meiner Werke hat eine weitere Verbreitung finden und eine beliebtere Lektüre werden können, als die Bücher meiner Kon-

[1]) Vgl. A. Harnack, Augustins Konfessionen. S. 8.

fessionen."[1]) Und schon in den nächsten Jahrzehnten gab es literarische Nachbildungen; sie setzten sich bei den neueren Völkern fort, schließlich hinausgreifend über das religiöse Gebiet, um bei der Ausbildung der Seelengeschichte in der weltlichen Literatur mittätig zu sein. Die Kontinuität der Autobiographie im Abendlande beruht zu einem guten Teil auf der Wirkung dieses einen Werkes.

Je nach der Lage der Zeiten wirkte dabei die äußere Form und die bestimmte religiöse Richtung, oder die eigene innere Macht, die ein Werk von dieser geistigen Größe auf das Lebensverständnis und dessen Formung übt. Literarische Abhängigkeitsverhältnisse waren auch bei den früheren Selbstbiographien zu bemerken, ja sie gehörten zu deren Charakter; die Regel war hier eine einfache Übertragung geprägter Formen. Die wesentliche Wirkung der „Konfessionen" gründet sich auf eine Abhängigkeit höherer Art, die nicht Nachahmung, sondern Nachfolge ist. An Augustins Selbstbiographie hat sich, wo sie voll verstanden wurde, persönliches Leben entzündet. Wie sollte auch eine im ganzen unnachahmliche Gestaltung, die so tief aus metaphysischem Leben geholt war, anders als durch Umschaffen nachgebildet werden? So sind ihre bedeutendsten Einwirkungen gerade auf Höhepunkten unserer Geschichte zu finden; immer wieder wird dies Bekenntnisbuch da auftreten, seine Fülle auseinanderfaltend durch Antrieb oder Eingang in neue Bildungen; bei Seuse, bei Petrarca, bei der heiligen Therese und noch über Rousseau hinaus war Augustin in den Wendungen der Entwicklung unmittelbar gegenwärtig.

Zu einer inneren Aufnahme dieser Art, die an Produktivität gebunden ist, konnte es in der alten Welt nicht mehr kommen; sind doch überhaupt der Ausbreitung der philosophisch gerichteten Selbstbiographie enge Grenzen gesteckt. Die „Konfessionen" gewannen damals die Bedeutung, daß sie den mit sich selbst beschäftigten Menschen einen autoritär versicherten Weg zeigten, das vorhandene Verlangen nach subjektiver Aussprache zu befriedigen. So gab Augustin zunächst nur ein Vorbild für die Fassung der Selbstbiographie als Beichte und „Dankopfer" samt den Anrufen an Gott und meist auch mit der Häufung von Bibelzitaten, zumal der Paulinischen Stellen, die dem Individuum den Ausdruck der eigenen Meinung abnehmen konnten. Und wie die Menschen, die jetzt noch zur Abfassung einer Selbstbiographie kamen, von mäßiger Statur sind und der Schicksalsschläge bedürfen, um zu Gott zu gelangen, verschwindet der

[1]) Augustin, De dono perseverantiae c. 20. (429 od. 428): frequentius et delectabilius innotescere potuit. Cf. Retr. II 6, 1. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. Es scheint danach, daß die Meinungen doch geteilt waren.

mystische Verkehr der Seele mit Gott wieder vor dem Vorsehungsglauben an äußere Führungen, der sich als ein Allheilmittel zur persönlichen Beruhigung in den Schrecken der Zerstörung der Kulturwelt bewährte.

Doch haben diese letzten Selbstbiographien aus der alten Zeit auch ein selbständiges Interesse. Merkwürdig ist die Erscheinung schon an sich, daß noch bis ins sechste Jahrhundert hinein solche Schriften entstanden, darunter eine ausführliche Lebensgeschichte in Versen. Und sie sind nur teilweise direkte Nachahmungen der „Konfessionen". Während die Beschreibung der Innenzustände schematisch wird, führt die breitere Behandlung des äußeren Details der Lebensgeschicke und die Auflösung der Formkunst dahin, daß eines oder das andere dieser Produkte eine verhältnismäßig große inhaltliche Bedeutung für die Kulturgeschichte gewinnt. Auch Traditionen aus der hellenistischen Autobiographie sind noch vorhanden, und wieder sieht man, daß der damalige Besitzstand der autobiographischen Gattung sich nicht restlos in dem einen überragenden Werk der „Bekenntnisse" darstellt. Auch bei Augustin selbst ist die autobiographische Produktion nicht mit diesem Werk erschöpft: ein Menschenalter danach hat er zum Abschluß seiner Lebensarbeit, die in seinen Schriften lag, seine „Retraktationen" veröffentlicht, in denen er eine im Hellenismus aufgewachsene Art der Schriftsteller-Autobiographie zu einer Willensäußerung von eigener menschlicher Größe umgebildet hat. So kann sich auch bei den Ausläufern der antiken Selbstbiographie die Anschauung noch erweitern, und zugleich wird hie und da schon ein Zug der nationalen Charaktere sichtbar, die jetzt in der Differenzierung begriffen waren und an dem Aufbau einer neuen Kultur schaffen helfen sollten.

1.

Nicht weniger als vier autobiographische Schriften mit dem Titel ‚Confessio' oder Dankgabe, ‚Eucharisticos', kennen wir aus dem Jahrhundert nach dem Erscheinen der „Bekenntnisse" (um 400). Von den Verfassern stammen drei aus dem südlichen Gallien: dort gab es seit langem schon ein reges literarisches Treiben, und die rhetorische Bildung erhielt sich ungetrübt von aller Christlichkeit bis in die Ostgotenzeit, so daß diese Provinz des auseinanderfallenden Westreichs noch zuletzt die Führung in der verödenden Literatur erhielt.

Wir berühren zunächst die farblosen Reproduktionen von Augustins Werk. Schon um 410 begegnet uns hier ein erstes geringeres Zeugnis.[1]) Ein

[1]) Confessio eines unbekannten Autors, früher dem heil. Prosper von Aquitanien zugeschrieben, Migne Patr. S. LI p. 609. Vgl. Histoire littér. de la France t. II p. 77.

Namenloser, der in gotische Gefangenschaft geraten und dadurch zur Einkehr gekommen war, erzählt kurz, auf kaum zwei Seiten, vielleicht zwecks öffentlicher Bußübung, seine Bekehrung mit der gegebenen Auffassung, daß die Vorsehung ihn auf dem Wege des Unglücks aus dem Sündenstand heraus zu Gott führen wollte; auch die Darstellung des inneren Vorgangs zeigt den Eindruck des Vorbildes: Einblick in die heiligen Schriften, um sich über die noch vorhandene Hoffnung zu orientieren; ein „Strom von Tränen"; Konzentration im Selbstgespräch mit dem ‚Wie lange noch?', dem Wissen um die verborgene Gegenwart Gottes und mit der Zuversicht der Erhörung.

Studieren kann man dann den Abklatsch der „Bekenntnisse" in der übelsten Rhetorik bei einem distinguierten Schöngeist aus dem Kreise der „letzten Römer", die in der Friedenszeit unter der Herrschaft Theoderichs des Großen eine bleiche Nachblüte der antiken Literatur herbeiführten: bei Magnus Felix Ennodius, der es bis zum Bischof brachte (511) und der seiner Zeit — und auch noch weiterhin in der Kirche — als ein vorbildlicher Stilkünstler galt, zumal in Sachen des fürs praktische Leben wichtigen Briefschreibens. Bei Ennodius[1]) waren Krankheit und Todesangst der gottgewollte Weg zur Umkehr; er gelobte in solcher Not für den Fall der Errettung außer der Besserung eine literarische Beichte: „ich versprach auch, wenn er mir durch seine Gnade den Affekt zum edleren Streben schenkte, so sollte aus der Hand meiner Sprache diese Confessio hervorgehen, ein fettes Opfer aus den Gaben meines geringen Geistes." Und als er nun nach seiner Genesung zur Einlösung seines Versprechens kam — es sind nur acht Druckseiten —, suchte er die Form Augustins zu erreichen. Aber diese zerfällt ihm unter den Händen, nur mit Redeschwall zusammengeleimt, obwohl er noch einen Kirchenrahmen darum spannt mit einem an Anfang und Ende gestellten: „Ruhm dem Vater und Sohn und dem heiligen Geiste."

Augustins „Bekenntnisse" begannen mit dem zusammenfassenden Gebet und der Frage der Gott suchenden Seele; Ennodius beginnt mit dem „Orakel des weisesten Lehrers der Völker", dem Pauluswort, ‚sich der Schwachheiten rühmen': das biegt er um zum Finden Gottes durch die Schwachheit, das heißt durch die Krankheit. Auf derartige Räsonnements, die die künstlerische Erhebung des Partikularen ins Typische ersetzen, folgt dann der erlebte Spezialfall mit einem: ecce ego. Auch das Beten

[1]) Magni Felicis Ennodii Opera rec. G. Hartel, Corp. Script. Eccl. VI p. 393 bis 401. Der Autor nennt seine Schrift Confessio, p. 398, 4. Den Titel ‚Eucharisticum de vita sua' ib. p. 393 setzte ein neuerer Herausgeber, Sirmond, in Angleichung an den Titel der Selbstbiographie des Paulinus (s. u.), dem Doppelsinn von confessio entsprechend, ein.

selber läuft ihm auseinander: das Du der Anrede richtet sich bald im Dank an Gott, bald geistreich an die überwundene Krankheit als die nächste Heilsursache, bald bußfertig an das Sünden-Ich.

Die Lebensgeschichte sollte wie in dem Vorbild aus einer Gefühlslage herausfließen; Ennodius beabsichtigte, wie er erklärt, den Inhalt seines Gebets wiederzugeben, das er während seiner Krankheit an seinen Schutzpatron, den heiligen Victor, um Fürbitte bei Gott gerichtet hatte; sobald der Heilige — so ist die Meinung des Betenden — es Gott vorstellen wird, aus welchen Tiefen er den nunmehr Büßenden schon erhoben habe, wird die Barmherzigkeit rege werden. Aber dieser technische Griff, die Jugendgeschichte vorzuführen, kann gegen die konkrete Erinnerung an Augustin nicht an. So springt die Erzählung um in die Form der Anrede an Gott: vor ihm soll „durchmustert" werden, „was Er schon kennt". Das gibt keine einfach fortlaufende Geschichte mit zusammenhaltender Vorsehungsdeutung, sondern der Autor spinnt das Tatsächliche — die Gnadengabe einer reichen Heirat und das Vorwärtskommen in der priesterlichen Laufbahn — in die Antithese seines unchristlichen Wandels und der göttlichen „verborgenen Erbarmungswege" ein. Zwischendurch tauchen stereotype Momente einer inneren Entwicklung auf, etwa die Besinnung im Gefühl der Gottesferne: „ich vernahm die Stimme ‚Adam, wo bist Du?'". Auch einzelne Wendungen Augustins sind mehrfach übernommen und variiert: „Du aber, der Du im Himmel wohnst, lachtest meiner . . ." Der Haupteffekt aber ist die Absage an die profane Rhetorik, die „Versfabrikation" und den Poetenruhm; Ennodius, der in Amt und Würden seine Stilübungen nunmehr einstellen konnte[1]), trägt dies als Erlösung aus Hochmut, Wahnsinn, Lüge, Blindheit, Tod vor, mit ähnlichem Eklat wie einst Hieronymus.

Von dieser intellektuellen Schematisierung aus ist schon die Seelenverfassung in Sicht, die sich bei der Aufhäufung von Allgemeinheiten in Sündenbekenntnis und Gnadendank beruhigt, nach der Art des Syrers Ephraim, aber nun mit dem Einschlag der Augustinischen Sprache. Solche Generalbeichten von größerem Umfang, literarisch geformt, in Vers oder Prosa, mit hundertfachen Antithesen, kommen bald auf, für jedermann zu Pönitenzzwecken rezitierbar[2]) — der kirchliche Untergrund für die weiteren autobiographischen Bekenntnisbücher des Mittelalters.

Wo die Selbstbiographen nicht so von der Übermacht Augustins erdrückt wurden und auch der Rhetorik ferner standen, konnten sie auch

[1]) Vgl. Usener, Anecdoton Holderi (1877) S. 12.

[2]) Ein typisches Dokument ist unter den Schriften Isidors von Sevilla († 636) überliefert, Migne Patrologia, Series Latina t. 83 p. 1262ff. Über den strittigen Autor und über die Verbreitung der Übung vgl. die Erläuterungen ebenda t. 81 p. 586f.

noch im fünften Jahrhundert einen persönlicheren Ausdruck finden. Von zwei unter sich sehr ungleichen Menschen haben wir solche Dokumente: von Patrick, dem sogenannten Apostel der Iren, der in seinen siebziger Jahren eine ‚Confessio' schrieb, und gleichzeitig, um 459, von einem südgallischen Grundherrn mit Namen Paulinus aus Pella, der infolge der Germanen-Einfälle arm und fromm geworden war und, über achtzig Jahre alt, eine Selbstbiographie in 616 Hexametern abfaßte.[1])

Ohne jede Größe und Leidenschaft, hat die Erscheinung des Paulinus in dieser Zeit der Völkerwanderung doch etwas ungewöhnlich Anziehendes.[2]) Die Verse des alten Herrn, der nichts Literarisches außer dieser Lebensgeschichte geschrieben hat, sind meist recht unbeholfen und hören sich oft wie Prosa an; aber sein Poem als Ganzes zeigt deutliche Spuren einer guten antiken Tradition, und die anspruchslose Aufrichtigkeit, mit der er Sachen statt Rhetorik gibt, gewährt einen Blick in das Leben eines Durchschnittsmenschen aus den wohlhabenden und gebildeten Klassen der römischen Gesellschaft dieser Übergangszeit, bei dem antikes und christliches Empfinden ohne Reibung zusammenbestehen. Bei der Betrachtung seiner Selbstbiographie denkt er nicht an Augustin oder Paulus, sondern er muß an die „erlauchten Männer" denken, die „im Glanz ihrer Vortrefflichkeit zur Verewigung ihres Ruhmes Ephemeriden ihrer Taten, von ihnen selbst verfaßt, der Nachwelt überliefert haben." So bekommen wir hier einmal ein Zeugnis von dem Fortleben der römischen politischen Autobiographie in dieser Zeit. Aber er selbst — so heißt es weiter in seiner Vorrede in Prosa — fühle sich von diesen Männern einer alten Zeit weit geschieden, und wenn er „ein Büchlein ungefähr gleichen Inhalts" verfaßt habe, so sei doch sein Motiv ein anderes: „Denn ich verfüge weder über so glänzende Taten, um mit ihnen erheblichen Ruhm zu gewinnen, noch ist mein Vertrauen auf meine Beredheit so groß, daß ich es wagen könnte, mit den Werken eines Schriftstellers zu wetteifern." Seine Autobiographie solle eine bloße Meditation, meditatiuncula, sein, wie sie „zum Greisenalter, das sich seiner selbst bewußt ist, und zugleich auch zu der religiösen Lebensrichtung paßt"; er will sich selber zum Trost die erlebten Mühsale überdenken und Gott, dem man die Existenz überhaupt schuldet, für alles Gute danken, für das Unglück zumal, das zum Guten ausschlug.

[1]) Paulini Pellaei Eucharisticos, rec. G. Brandes. Corpus Script. Eccl. 16, 1 p. 289—314. Der Schluß der von dem 83jährigen begonnenen Selbstbiographie ist erst nach einer Unterbrechung zugefügt, V. 563ff. Vgl. Brandes a. O. S. 276.

[2]) Über dieses Gedicht ist verhältnismäßig viel geschrieben worden: s. Ebert a. a. O. I² S. 405; dazu noch Rocafort, de Paul. Pell. vita et carmine. Bordeaux 1890, und derselbe, Un type Gallo-Romain, Paulin de Pella (mit französ. Übers. der Selbstbiogr.). Paris. 1896. Niedermeier, Die antike poet. Autob. 1919, S. 40ff.

Er hatte tatsächlich nichts vom Helden oder politischen Menschen, obwohl er bei der Erwähnung seiner Geburtsstadt Pella in Macedonien, wo seine Eltern damals zufällig lebten,[1]) nicht anzumerken versäumt, daß dort die Wiege Alexanders stand, und obwohl er, aus einer der ersten Familie des Reichs stammend und durch Würden und Reichtum hervorstechend, eine Rolle in den Kriegsläuften spielen mußte. Von der Mutter her griechischen Geblüts, väterlicherseits aus einem aquitanischen Geschlecht und eigentlich heimisch in Bordeaux, war Paulinus so recht für die leichtlebige Weltfröhlichkeit geschaffen, die er bis in seine dreißiger Jahre, wo die Goten und Alanen kamen, hatte voll genießen können. Er bekennt es auch in seinen Versen ohne viel Mißbilligung, eher mit Resignation, daß die „private Ruhe", der ambitionslose, nicht übertriebene Lebensgenuß eines Grandseigneurs sich „mit seinem Naturell deckte".[2]) Der plündernden Germanenhorden suchte er sich für seine Person und Familie durch Beziehungen zu ihren Königen zu erwehren; in seiner opportunistischen, durch die Furcht diktierten Politik scheute er auch nicht vor Verrat zurück — er erzählt dergleichen unbedenklich —, und als die Basis seiner Existenz doch immer mehr ins Wanken kam, fand er wie so viele andere einen Halt an der Kirche, der er bislang nur mit dem Namen angehört hatte.

Sein Bericht von dieser Bekehrung zeigt wieder den Durchschnittstypus: er legte eine Lebensbeichte ab, lernte, daß die Dogmen, die er aufgenommen hatte — wohl pelagianische —, abscheuliche Ketzerei seien und besiegelte seinen rechten Glauben durch den Empfang der heiligen Sakramente; die Bedeutung dieses Ereignisses markiert er durch Angabe des Zeitpunkts: „es war in meinem fünfundvierzigsten Jahr, zur Osterzeit, jetzt vor achtunddreißig Jahren." Der göttlichen Vorsehung dankt er es, daß sie ihn in einem „seine Kräfte übersteigenden kühnen" Vorhaben hinderte, weil sie „ihn und seine Sitten besser kannte" als er selbst: er hatte nämlich zuerst „wagen wollen, nach der vollkommenen Weise der Mönche zu leben", wie sich ja damals, um 420, das orientalische Mönchtum schon seit über einem Menschenalter in Gallien ausbreitete und zur Gründung der ersten großen Klöster führte. Zu solchem Bruch mit seiner äußeren Lebenshaltung kam es nicht, zumal sein Haus noch „voll lieber Neigungen" war in Gestalt von „Kindern, Mutter, Schwiegermutter, Gattin samt der großen Schar ihrer Dienerinnen." Nach weiterem Mißgeschick zog er sich, heimatlos und vereinsamt, auf ein kleines Besitztum zurück, das ihm in Marseille geblieben war, und lebte dort in

[1]) Sein Vater war römischer Beamter.
[2]) Eucharisticos 202ff.

der Nähe des Klosters von St. Victor, das schon Tausende von Mönchen zählte. Schließlich hat er auch noch seinen Stolz auf materielle Unabhängigkeit, die er durch Landwirtschaft mit Hilfe seiner Sklaven zu behaupten suchte, aufgeben müssen und konnte in seinem Alter der fremden Unterstützung nicht entraten.

In solcher Lage kam er dazu, die Tagebuch-Notizen über seinen „mühseligen Lebensgang" in Zusammenhang und in Verse zu bringen, als sein — von ihm selbst so betiteltes — „Dankgedicht an Gott nach dem Text meines Tagebuches".[1]) Da sammelte er sich in frommer Ergebung, auch im Elend nicht ins Jenseits flüchtend; er motiviert seine Autobiographie mit der Moral seiner Geschichte: „Ich weiß wahrhaftig, es war eine Gabe der gütigen Barmherzigkeit, daß ich die zeitlichen Freuden, die dem Menschengeschlecht verstattet sind, in meinen frühen Jahren nicht entbehrt habe, und es ist auch für den andern Teil meines Lebens eine mir dienliche Sorge der Vorsehung gewesen, daß sie mich durch ständiges Mißgeschick mit Maß heimsuchte und übte und mir so die einleuchtende Lehre gab, ich dürfte mich einem gegenwärtigen Glück nicht ganz hingeben, da ich es doch wieder verlieren könnte, und mich durch Mißgeschick nicht so sehr schrecken lassen, da ich erprobt hatte, Gottes Barmherzigkeit kann darin Hilfe bringen".

So schlicht wie seine Moral ist auch seine Erzählung. Nach einigen literarischen Anläufen läßt er es beim einfachen Bericht bewenden, der von Dankgebeten nur umschlossen und gelegentlich unterbrochen ist. Reminiszenzen aus Vergil, die ihm vielfach kommen, dienen ihm meist nur zum Versemachen, die Gedanken verbindet er selbst auf natürliche Weise, und die ungewollt prosaische, auch mit Beiwörtern sparende Sprache gibt dem Gedicht noch mehr das kunstlose Aussehen, das sich nach unserm Gefühl für eine Autobiographie schickt, aber im Altertum in der Regel vermißt wurde. Aus der Anschauung nimmt er konkrete Züge auf, und wenn er einmal, etwa für den Anblick von Rom, die paar kennzeichnenden Worte nur vom Hörensagen her hat, merkt er das an. Die Kategorie des alltäglichen Lebensgefühls: Glück und Unglück, bringt auch hier wieder den wesentlichen Gesichtspunkt, aber es wird kein Rechnen und Vergleichen daraus, sondern die Erinnerung läuft am Faden der Zeit gradwegs vorwärts, beschwert sich außer mit frommem Dank mit keinen anderen als familiären Gefühlen, und gern verweilt sie

[1]) Eucharisticos Deo sub ephemeridis meae textu cf. praef. p. 290, 1: eucharisticon opusculum sub ephemeridis meae relatione contexere. Cf. V. 2: in seriem deducere gesta dierum. Bei der Auffassung des ‚sub' ist zu bedenken, daß es sich um ein selbständiges, relativ langes, mit einer Vorrede in Prosa ausgestattetes „Büchlein" handelt, das das einzige literarische Erzeugnis des Autors ist.

bei den Bildern der guten Zeiten, kaum durch eine asketische Anwandlung gestört, die die Freuden christlicher wünschen möchte, und wenig geneigt, zu reflektieren, es sei denn, daß der Verehrer des „römischen Altertums", der „Romana vetustas", seine sorgfältige Erziehung an dem gegenwärtigen Verfall der Bildung mißt.

Nach der Wendung zum Unglück geht es unruhiger weiter. Er gedenkt seiner Unentschlossenheit, nicht zur Ausführung gekommener Pläne, wie sich die verschiedenen Interessen durchkreuzten, und der dürre Bericht wird zu einer ausführlichen und spannenden Erzählung, als die stürmische Zeit, wo er „unter den Barbarenvölkern exponiert handelte", auf die gefährlichste Aktion seines Lebens führt. Seine Vaterstadt Bazas war von den Goten und Alanen belagert, drinnen ein Sklaven-Aufstand, Paulinus begab sich heimlich, zitternd zu dem Alanenkönig Goar, um für sich und seine Familie freien Abzug zu erlangen; das Resultat der Unterhandlung war ein Bündnis der Stadt mit Goar, der den Goten die Treue brach, und nun schildert der Autor mit besonderem Lob Gottes für den unerwartet glücklichen Ausgang, wie die Feinde als Beschützer der Stadt in der Nacht hereinströmten, „der ganze Haufe der Alanenfrauen zu ihren bewaffneten Männern gesellt": „wunderbar war das Aussehen der Stadt, um die Mauern drinnen und draußen ein großer unbewaffneter Haufe beiderlei Geschlechts gelagert; zum Schutz unserer Mauern Barbarentruppen, hinter Wagen und Waffen verschanzt."[1])

Der Inhalt ist überhaupt das Wesentliche, und da er geschichtlichen Wert hat, vergrößert sich die Autobiographie über ihr eigenes Maß. Man erhält Nachrichten über die häusliche Erziehung des Patriziersohns; denn Paulinus findet es „annehmlicher und würdiger", von der Sorgfalt seiner Eltern zu erzählen als von „der Knabenjahre Freiheit, Spiel und Lust". Die Eltern lehrten ihn das ABC und gute Sitten und sich gebildet ausdrücken; in seinem sechsten Jahr kamen die Elemente der Moral — ‚dogmata Sokratis' nennt er das — und zugleich die Odyssee, hernach erst Vergil; dieser zweisprachige Unterricht macht ihm noch jetzt Schmerzen: es war, erklärt er, zuviel für seinen Kopf. Dann aber ist er in seinem Element, als zu erzählen war, wie er, durch eine Krankheit in den rhetorischen Studien unterbrochen, zur Heilung mit „ununterbrochener Lust und lauter annehmlichen Dingen" beschäftigt werden sollte, und wie nun der Vater den Sport mit dem sechszehnjährigen Sohn zusammen wieder aufnahm. Da zählt Paulinus seine Freuden auf, und man glaubt einen Feudalherrn des kommenden Mittelalters vor sich zu haben: Jagd und halsbrecherische Ritte, „ein schönes, reich geschmücktes Pferd, ein schlan-

[1]) V. 330—405.

ker Knappe, ein schneller Hund, ein ansehnlicher Falke, ein vergoldeter Ball zum Spiel, als das Neueste aus Rom importiert, ein reiches Gewand, recht oft ein neues, duftend von Arabiens Wohlgerüchen". Ähnlich schildert er dann seine Neigungen, die er befriedigen konnte, als er auf seinen erheirateten Gütern haushielt: „ein bequemes, weiträumiges Haus, zu jeder Jahreszeit bewohnbar, ein reicher, gutbesetzter Tisch, viel jugendliche Diener, zahlreiches gefälliges Hausgerät für die verschiedenen Bedürfnisse, Silberzeug, das Wert hat nicht bloß, weil es viel wiegt, Handwerker, in verschiedenen Künsten erfahren und jeden Befehl schnell erfüllend, die Stallungen voll von gutgenährten Pferden und auch stattliche Karossen für ungefährliche Fahrten."[1])

So bekennt er sich als einen „sectator deliciarum". Aber das Bild der Lebensweise eines christlichen Grundherrn aus der Zeit, in welcher Augustin seine Bekenntnisse schrieb, ist noch nicht vollständig; es gehört noch dazu das Bedürfnis nach geselliger Umgebung, nach Frauen besonders: ‚affectibus plena domus', ‚affectuum expers' sind charakteristische Bezeichnungen, mit denen Paulin eine Lebenslage beschreibt. Über all jene Genüsse stellt er die ihm „teure große Pietät gegen die Eltern". Und er schildert sein Zusammensein mit Vater und Mutter, wie er bei ihnen den größten Teil des Jahres zuzubringen pflegte, um ihnen „zu dienen und in der ständigen Harmonie der Neigungen sich der gegenseitigen Beglückung zu erfreuen" und zumal vom Vater Rat, Beispiel und Lehre zu gewinnen.[2]) So herzlich spricht er sonst nicht, auch nicht von seiner Gattin und seinen Kindern. Diese sieht er als Mittel für seine persönlichen Interessen an; wenn sie sich ihm dann versagen, ist er indigniert, und er steht nicht an, solche Empfindungen zu äußern, auch wenn es gelegentlich eines Todesfalles ist.

Das stimmt wohl zu einem gewissen bourgeoisen Wesen, das in den Moralbegriffen dieses frommen Christen auch sonst kenntlich wird. Sich vor Skandal hüten, das Decorum wahren: so hatten es ihm die Eltern zur Regel gemacht, und es söhnt ihn jetzt mit seinen Jugendsünden halbwegs aus, daß er konstatieren kann, nur culpa, nicht crimen sei sein Fall — denn er habe sich der Reputation wegen von den lockeren Damen freien Standes ferngehalten und sich nur an die Reize der Sklavinnen im Elternhaus gehalten.[3]) Doch orientiert er sich auch in wesentlichen Punkten an den christlichen Lehren. So vergilt er es nahen Verwandten, daß sie sich an dem Raub seiner Besitzungen beteiligten, mit der Erklärung, sie

[1]) V. 140—151. 202—212.
[2]) V. 220—231 cf. 89. 122. 178 u. a.
[3]) V. 163ff. vgl. 85ff.

büßten seine Liebe ein; aber gleich kommt der Zusatz: „ich weiß, daß ich meinen Nächsten trotz des Ärgernisses treulich Liebe schulde, und es wäre Sünde, sie ihnen vorzuenthalten". Und er hilft sich durch christliche Auffassung des Eigentums über die peinlichen Gefühle hinweg, in die ihn seine gegenwärtige abhängige Lage versetzt: „Ich schulde Dir, o Gott, ungemessenen Dank für mein Lebenslos, das weiß ich, für mich aber weiß ich nicht ob ich mich dessen ganz mit Ehre freuen kann, — käme mir nicht unser Glaube zu Hilfe, welcher lehrt, nichts ist Eigentum und wir können anderer Gut als unser ansehen, ebenso sicher wie wir unser Gut andern zum Teilhaben überlassen müssen."[1])

Nach dieser Resignation war ihm doch noch die Freude beschieden, daß er durch eine unverhoffte Geldsendung sich vor „neuen Verletzungen des teuern Ehrgefühls" geschützt sah; er betrachtet das als eine Gabe von Gott, die ihn „wieder jung werden" ließ. Nun konnte er sein Poem mit vollem Gefühl schließen: „Siehe, neuen Dank schulde ich Dir, allmächtiger Gott, Dank, der fast allen früheren auf all diesen Seiten bezeugten Dank übertrifft und zum Gipfel führt ... Kein Ende weiß ich zu finden, Dir ganz die Ehre zu geben, die Dir gebührt, Christus. Dies ist das einzige Gut: Dich überall und alle Zeit laut preisen und still im Sinne tragen."[2]) Er endet mit einem Gebet: Gott möge ihn unverzagt und standhaft machen „gegen alles Traurige", auf daß in ihm die Todesfurcht nicht mit der Nähe des Grabes anwachse, sondern alle Unruhe vor der Gewißheit des Heils vergehe, vor der Zuversicht, Gott anzugehören und selig aufzuerstehen.

Ganz anders glüht der Glaube in der ‚Confessio' P a t r i c k s.[3]) Eine unbehende Kraft des inneren Menschen, die durch einen engen Intellekt nach außen stößt, ein übermächtiger Wahn, heilige Überhebung, Stimmen und Gesichte, die keine anschauliche Gestalt haben aber das ungemein gesteigerte Selbstgefühl zur Äußerung drängen. Hier ist ursprüngliches Leben, der Zersetzung der Zeit zum Trotz, und man glaubt schon etwas von dem Atem der Fox und Bunyan zu spüren. Patrick, oder wie er eigentlich hieß, Sucat, stammte aus einem mittelbritischen Flecken, wo man lateinisch und britisch sprach, aus einer begüterten, seit Gene-

[1]) V. 428ff. 554ff.

[2]) V. 582ff. Ein schönes Dankgebet auch V. 443 ff., dort auch das Augustinische ‚Sero quidem, sed nil unquam, deus est tibi serum ...' Über sonstige Anklänge an die „Bekenntnisse" A.'s vgl. Rocafort, Paulin de Pella p. 99—105.

[3]) Libri Sancti Patriccii Episcopi. In The Tripartite Life of Patrick ed. Whitley Stokes. Part II. London 1887. Die Confessio p. 357—375. Über die Echtheit der Confessio, ihre Überlieferung und die geschichtliche Gestalt des Patrick gegenüber der Legende siehe H. Zimmer, Artikel Keltische Kirche in Herzogs Real-Encykl. X[2] S. 208ff.

rationen christlichen Familie. Er hatte die langsame Natur derer, die in der geistigen Entwicklung zurückbleiben, bis der eigene Kern durchbricht; den Mangel an literarischer Bildung hat er zu seinem Schmerz nie einholen können. Dazu unbändige Affekte; aus seinem fünfzehnten Jahr hatte er eine Sünde wider das sechste Gebot zu beichten.

Nach Irland in die Gefangenschaft verschleppt von einer Räuberbande, die ihn einem Häuptling in Dalaradia als Sklaven verkaufte, fand er sich sechs Jahre lang, in der eigentlichen Zeit des Werdens, von seinem sechzehnten bis zum zweiundzwanzigsten Lebensjahr, zum Schaf- und Schweinehirten gemacht (402—408). In dieser Einsamkeit kam er zur Sammlung und erlebte seine Bekehrung. Nun entlief er; göttliche Weisungen zeigten ihm den Weg, heidnische Piraten halfen ihm dabei; in die Heimat zurückgekehrt, trat er in den geistlichen Stand und brütete nun weiter im Wechsel von Heilsvisionen und Versuchungen. Schließlich stand es ihm fest, daß er zum Apostel von Irland berufen sei. In einem Traum um Mitternacht hatte er einen Mann gesehen, der von Irland zu kommen schien, „mit zahllosen Briefen: und er gab mir einen davon und ich las den Anfang des Briefes, der besagte: ‚Die Stimme der Iren'. Und während ich den Briefanfang laut las, glaubte ich im gleichen Augenblick die Stimme derer zu hören, die in der Nähe des Waldes von Foclut lebten, nahe beim Westmeer. Und sie riefen mir zu wie aus einem Munde: ‚Wir flehen Dich an, Du heiliger Knabe, zurückzukommen und fürder unter uns zu wandeln'. Ich war tief im Herzen erschüttert und konnte nicht weiter lesen . . ." Kirchengründer ist er, nach Irland zurückgekehrt, dort nicht geworden, wie die Legende erzählt, die ihn im Zusammenhang mit römischen Bestrebungen zum Heiden-Apostel der Iren nach dem Muster eines Columban oder Bonifacius macht: in Irland war das Christentum schon seit dem vierten Jahrhundert von Britannien her verbreitet. Die Ordination zum Bischof von Irland, ein Titel, den er ebenso wie den Adelstitel Patricius[1]) führt, hat er sich in seinen vierziger Jahren aus Rom nach mehrjährigem Aufenthalt dort geholt (432); daheim in England hatte man den ungebildeten religiösen Eiferer nicht gelten lassen wollen. Und auch in Irland, wo er nun nach seiner Ordination noch über zwei Dezennien wirkte, wie es scheint besonders als Missionar in den heidnisch gebliebenen Gegenden, konnte er seine Stellung als Bischof und den Glauben an seine göttliche Berufung nicht zu rechter Anerkennung bringen.

Seine autobiographische Schrift, von langer Hand geplant, aber erst am Ende seines Lebens — er starb 459 — abgefaßt, hat neben Gott und den

[1]) Vgl. Zimmer a. a. O. S. 217.

Getreuen, für die sie bestimmt ist, auch immer wieder die Feinde im Auge, die ihn wegen seiner ‚rusticitas' verspotteten. Sie ist Sendschreiben, Kampfesschrift und Bekenntnis zugleich. Zu wahrhaftigem Bekenntnis zwingt „Furcht und Zittern" vor dem Tag des Gerichtes; Gottes wunderbare Werke vor aller Welt zu offenbaren, verlangt die Bibel;[1]) Gott gebührt Dank, was auch geschehe, Gutes oder Übles, „daß ich ihm heute bekennend ein Opfer darbringe, eine lebende Hostie, meine Seele für meinen Herrn Christus, der mich aus jeder Not errettet hat"; „meinen Genossen, die mir geglaubt haben", „meinen Brüdern und Verwandten wünsche ich meine Beschaffenheit zu zeigen, damit sie den Willen meiner Seele erblicken können" — diese verschiedenen Antriebe gehen so als unzerlegtes Gefühl durcheinander[2]) mit seiner wesentlichen Absicht: er will es noch einmal endlich voll herausbringen, daß er als der Auserwählte des Herrn trotz allem mehr ist als die hochmütigen Schächer, die ihn bekämpfen und verachten. „Staunet, Ihr Großen und Winzigen, die ihr Gott fürchtet, und Ihr gottungetreuen rhetorici, höret und forschet, wer mich Toren erweckt hat aus der Mitte derer, die weise scheinen und gesetzeskundig und mächtig in der Rede und in allen Dingen. Mich Abscheu dieser Welt hat Gott den andern vorgezogen und mit seinem Geist angehaucht, daß ich mit Furcht und Ehrerbietung und ohne Klage treu dem Volke nütze, zu dem die Liebe Christi mich herübergebracht hat . . ."[3]) Die Qual, die ihm seine Unbildung trotzdem machte, gibt ein rechtes Verständnis dafür, was die Wünsche der großen Kanzelredner des Jahrhunderts nach der ‚Sprache der Fischer' bedeuteten.

Patrick hatte zu dieser schriftlichen Kundgabe, die ihm auf dem Herzen lag, immer den Mut nicht finden können wegen des drückenden Bewußtseins, daß ihm die Schule fehle[4]); und er bekennt: „Ich erröte heute und fürchte heftig, meine Unkenntnis zu entblößen, weil ich, unfähig, die Worte zu setzen, mich nicht kurz ausdrücken kann."[5]) Und wirklich, es ist fürchterlich, wie er das Latein mißhandelt, besonders alles, was zu flektieren ist. Trotzdem hat sein Schreiben Stil, wenn auch nicht Form noch Ordnung. Es kommt schwer in Gang, rollt dann aber ein Stück vorwärts, stockt wieder, weil alles auf einmal gesagt werden soll und dazu doch die Musik in der Seele fehlt; eine Wucht Bibelstellen muß nun

[1]) Er zitiert Tob. 12, 7. Ps. 49, 15.
[2]) Patr. Conf. a. a. O. S. 359, 19; 358, 8. 30; 367, 4. 361, 9. 366, 30; 359, 1. 371, 19. 361, 13.
[3]) ib. 360, 24ff.
[4]) 359, 14f.
[5]) 360, 2.

weiterhelfen. „Ich, Patricius, der ungeschliffenste und der geringste unter allen Gläubigen und ich bin verächtlich für die meisten, ich hatte zum Vater den Diakon Calpornus, den Sohn des Petitus, der der Sohn des Presbyters Odissus war; der lebte in dem Flecken Bannavente. Sein Häuschen war nämlich in der Nähe, wo ich gefangen genommen worden bin. Sechzehn Jahre war ich damals. Gott kannte ich aber nicht und bin nach Irland in die Gefangenschaft geführt worden, mit soviel tausend Menschen. Wir hatten das verdient, weil wir von Gott abfielen und seine Gebote nicht beachteten und unsern Priestern nicht gehorchten. Und Gott brachte über uns den Zorn seiner Liebe . . ." So beginnt er und verwickelt sich gleich in den Motiven, die ihn zu Bekenntnissen treiben und die er auseinanderlegen will. Nach ein paar Seiten kommt er wieder zum Erzählen. „Aber nachdem ich nach Irland gebracht war, täglich das Vieh auf die Weide führte und häufig am Tage betete, da wuchs also mehr und mehr die Liebe zu Gott und die Furcht vor ihm, und der Glaube wurde größer und der Geist regte sich, sodaß es an einem Tage bis zu hundert Gebeten kam und in der Nacht fast ebenso; sodaß ich auch im Wald und auf dem Berge blieb und vor Tagesanbruch erweckt wurde zum Gebet durch Schnee und Kälte und Regen. Und nichts Schlechtes war in meinem Sinn und keine Trägheit war in mir — wie ich nun weiß: weil damals der Geist in mir siedete. Und da in einer Nacht hörte ich im Schlaf eine Stimme, die sprach zu mir . . ."

Gott sagt ihm immer wörtlich, was Patrick meint; daß er ein Schiff zur Überfahrt finden wird oder daß das, was er in sich kräftig stöhnen und beten hört — „gleichsam in meinem Körper und über mir, das ist über meinem inneren Menschen" —, daß das der heilige Geist ist. Die Gesichte, Worte und äußeren Wunder stehen in Reih und Glied hintereinander, kurz, in direkter Rede: Und . . . Und . . . Und . . . mit einem „Gratias ago" oder einem „Ich weiß es nicht, Gott weiß es", Nescio, Deus scit; er nimmt auch etwa ein Wort einfach herüber, das an einen Propheten oder an Paulus erging. Bei der kritischen Geschichte seiner göttlichen Berufung zum Bischof will sich die Selbstbehauptung gleichzeitig gegen verschiedene Fronten richten und kommt nur von einem ins andere, die Logik hält da nicht stand, und als er dann noch seine „lange Arbeit am Ende der Erde" als Bischof in Irland vorführen will, liegt die Erzählung vollends im Kampf mit Rechtfertigung, Anklage und Ermahnung und Bekenntnis der eigenen Sündigkeit. Aber das Grundgefühl kommt stark heraus. „Ich spürte in mir keine kleine Kraft (virtutem), und mein Glaube ist erprobt vor Gott und den Menschen. Ich rede kühn, aber mein Gewissen tadelt mich nicht, weder jetzt noch

in Zukunft ... Ich darf die Gabe Gottes nicht verbergen, die er mir im Lande meiner Gefangenschaft geschenkt hat, weil ich ihn damals kräftig gesucht habe, und ich habe ihn da gefunden und er hat mich errettet aus allen Schlechtigkeiten und mein Glaube ist: wegen seines einwohnenden Geistes, der in mir gewirkt hat bis zum heutigen Tage. Kühn wiederum. Aber Gott weiß, ob das ein Mensch aus mir herausgesagt hätte — vielleicht hätte ich geschwiegen wegen der Liebe Christi."[1])

Hier steht Paulus[2]) hinter ihm: der bestimmte ihn wohl überhaupt zu einem solchen Sendschreiben, wenn auch mehrfach Anklänge an Augustin[3]) in dieser ‚Confessio' zu finden sind. Sie schließt mit der Bitte an Gott, daß er ihm den Märtyrertod gewähre; auch wenn er unbegraben bleiben und der Leichnam aufs elendeste in die einzelnen Glieder zerstückt werden sollte, durch Hunde oder wilde Tiere, und die Vögel des Himmels verzehrten ihn. „Ich glaube gewiß, wenn mir solches geschähe, habe ich meine Seele samt meinem Körper gewonnen."[4])

2.

Das war die erste Welle der Konfessionen, die über den Westen hinging und selbst einen unliterarischen Menschen im fernen Norden ergriff. Der sie erregt hatte, war ein großer Schriftsteller gewesen, wie kein anderer in lateinischer Zunge seit Cicero und Tacitus. Mit dem Aufgebot all seiner Kunst hatte Augustin die Geschichte seiner Seele dem Menschengeschlecht erzählt; die seelische Entwicklung hatte mit der Bekehrung ihr Ziel erreicht und die Selbstbiographie endete mit der Frage: was bin ich gegenwärtig? — die Antwort gab eine kunstvolle Schilderung der inneren Form seines religiösen Lebens, das nun für immer in sich geschlossen war. Seine weitere Lebensgeschichte, sein Regiment als Bischof und die kirchenpolitischen Aktionen zu erzählen, wie das der gegebene Schluß für die Autobiographie schien, dazu war ihm — so erklärten die „Konfessionen" — seine Zeit zu kostbar. Was noch zurückblieb, waren seine Schriften: in ihnen faßte sich ihm sein Wirken zusammen, das Gott und der Welt angehört. Sie gaben ihm den Vorwurf zu einem besonderen

[1]) 366, 5f. 20f.

[2]) 2 Cor. 11, 16ff. Wie er Paulusstellen für sich umwendet, dafür ist bezeichnend p. 360, 12: nos qui sumus nos epistula Christi in salutem usque ad ultimum terrae et si non diserta sed ratum et fortissimum scripta in cordibus vestris non atramento sed spiritu Dei vivi. Dazu 2 Cor. 3, 2 u. 3: Epistula nostra vos estis, scripta in cordibus nostris, quae scitur, et legitur ab omnibus hominibus; manifestati, quod epistula estis Christi, ministrata a nobis, et scripta non atramento, sed spiritu Dei vivi ...

[3]) Vgl. bes. 357, 12. 360, 20. 367, 24. 370, 29.

[4]) 274, 8ff.

autobiographischen Werk, das, aus einer anderen Stellung zum Leben stammend, die Selbstdarstellung der Spätzeit der alten Welt von einer neuen Seite zeigt.

Fast drei Dezennien waren seit dem Erscheinen der „Bekenntnisse" vergangen, als er, gegen Ende seines Lebens, ein Siebzigjähriger, es „nicht mehr aufschieben zu dürfen" glaubte, was er „schon lange zu tun gedachte und vorbereitete": er nahm seine sämtlichen Schriften, die seit seiner Bekehrung wie aus neu geöffneter Quelle ununterbrochen hervorgeströmt waren, noch einmal als Ganzes vor und brachte so in angestrengter Arbeit, auch die Nacht zu Hilfe nehmend, den ersten Teil seiner „Retraktationen" zum Abschluß; er behandelte darin — so konstatiert er selbst im Nachwort — 93 Werke mit 232 Büchern. Während er noch an der Fortsetzung arbeitete, die nach den ‚Büchern' nun auch die Episteln und Predigten behandeln sollte, aber nicht mehr zustande kam, verstand er sich „auf Drängen der Brüder" dazu, den vollendeten Teil gesondert herauszugeben (427). So haben wir von ihm noch ein drittes autobiographisches Dokument neben den Soliloquien und Konfessionen.[1])

Nichts kann einfacher und kunstloser sein, als die Form dieses Werks, das Form im ästhetischen Verstande überhaupt nicht hat: eine Aufreihung der Schriften in chronologischer Folge. Und doch hat es so wenig wie die „Bekenntnisse" einen einfachen Charakter. Vornehmlich von dem richtenden Gewissen bestimmt, aber zugleich auch von literarischen Interessen, läßt es diese beiden Richtungen nebeneinander hergehen; sie sind im Unterschiede von der großen Selbstbiographie in keiner eigenen Kunstform verschmolzen, aber sie verbinden sich in dem nunmehr lediglich auf die Sachen gerichteten Geist Augustins zu einer Auffassung seines Fortschreitens im Wissen von Gott, die diesen Retraktationen eine Einheit und eine eigentümlich herbe Originalität gibt.

Wie weitläufig ist doch das Unternehmen eines führenden Geistes, das von ihm selbst Hervorgebrachte nun wieder als Stoff zu behandeln und es zu einem letzten Ganzen zusammenzufassen! Man muß an Goethe

[1]) Die Retraktationen sind neuerdings gewürdigt von Harnack, Die Retrakt. Aug., S.-B. der Preuß. Akad. der Wiss. 1905, S. 1096—1131. Nach dieser Darstellung, an die sich das Folgende anschließt, erübrigt sich hier ein weiteres Eingehen. Nur an dem einen Punkte der Form schien eine Ergänzung möglich. Harnack sagt mit Recht, daß die schriftstellerische Einfachheit des Werkes bei der noch voll vorhandenen Herrschaft Augustins über die literarischen Mittel eine gewollte war; er erklärt sie aus der Sachlichkeit, die dem Vorwurf und dem Alter Augustins angemessen war, und aus dem von Augustin selbst aus der Bibel hergeleiteten Sparen mit jedem unnützen Wort (S. 1104f.). Es scheint doch, daß die in der Literatur vorhandene Form für Schriften über die eigenen Bücher dabei von Einfluß war. Das Recht dieser Ansicht erweist sich darin, daß sie den Einbruch von literarischen Angaben, die eigentlich nicht in die Retrakt. gehören (Harnack, S. 1103), erklärbar macht.

denken, den die im Verfolg einer Gesamtausgabe aufgenommene Idee einer Geschichte seiner Werke vorwärts trieb zu dem großen Wurf einer entwicklungsgeschichtlichen Biographie in „Dichtung und Wahrheit". Oder an Vicos Vita, die, in den engeren Grenzen der Erklärung seines literarischen Lebenswerkes verbleibend, in dieser Form zum ersten Mal die Ansicht einer natürlichen Entwicklung für die Biographie fruchtbar machte. Augustin sah seine Schriften nicht so an, daß sie ihm wesentlich als Urkunden seiner Persönlichkeit galten; oder vielmehr: was ihm als das wahrhafte Wesen des persönlichen Lebens galt, gab seiner Idee der Schriftengeschichte eine eigene Richtung, die den Schwerpunkt aus dem Individuell-Menschlichen fortrücken mußte. „Wenn Du meine Schriften liest, sollst Du Dich nicht durch das, was die Wahrheit durch meine Armut redet, dazu verleiten lassen, zu übersehen, was ich selbst rede, damit Du nicht für die Fehler und Irrtümer zu beten versäumst, die ich begehe. Nämlich was Dir, wenn Du gut Acht gibst, mit Recht mißfallen wird, darin siehst Du m i c h; und in allem, was Dir durch die Gabe des Geistes, die Du empfangen, mit Recht in meinen Büchern gefällt, mußt Du Den lieben, Den preisen, bei welchem die Quelle des Lebens und in dessen Lichte wir das Licht schauen werden ..." So antwortete Augustin, zehn Jahre nach seiner Bekehrung (395), auf den Brief eines Verehrers, der ihn als den Zerstreuer der häretischen Finsternisse und als eine Quelle des lebendigen Wassers feierte, welches ins ewige Leben springt. Zugleich bat er diesen Freund, zu verbessern, was ihm in seinen Schriften etwa anstößig vorkomme: „ich selbst richte mich mit Schmerzen, wenn ich bei der Lektüre erkenne, was ich von dem alten Sauerteig von mir gegeben habe."[1])

Er wollte von vorn herein seine Schriften nicht als Äußerungen seiner Persönlichkeit gewürdigt wissen, sondern sie hatten ihm die furchtbar ernste Bedeutung, die Eine, selbige Wahrheit zu lehren, die der Grund alles wahren Lebens auch in dem Individuum ist, das diese Lehren verkündet. Der kirchliche Autoritätsglaube, der in dem Alternden immer übermächtiger wurde, befestigte diese Stellung, aber begründete sie nicht erst.

In der Vorrede der Retraktationen hat er sie allgemein formuliert. Er motiviert dort sein Unternehmen einer kritischen Übersicht über seine gesamten Schriften in einer Weise, die uns als eine christliche Umformung der typischen Motive dieser hellenistischen Spezies der „Schriftsteller-Autobiographie" erscheint. So begründet er die ethisch-philosophische Richtung auf Selbstkritik mit den Worten des Apostels im Hinblick auf

[1]) Aug. epist. 27, 4. 6 und Paulin. Nol. ep. 4, 1. 2. Vgl. Aug. ep. 231, 6.

das Jüngste Gericht: „Würden wir uns dagegen selbst richten, so würden wir nicht gerichtet." (1. Kor. XI, 31) Ebenso setzt er anstelle der Forderung des wissenschaftlichen oder Schriftsteller-Gewissens, nichts Überflüssiges oder Unnötiges zu sagen oder zu schreiben, das Wort Christi ein, das, wie er sagt, „jeden Gläubigen schrecken muß": „Ich sage Euch aber, von jedem unnützen Wort, das die Menschen reden, müssen sie am Tage des Gerichtes Rechenschaft geben." (Matt. XII, 36) Und eine solche biblische Interpretation gibt er auch dem antiken Prinzip von dem Unwert aller Vielartigkeit. Er weist dafür auf den Jakobus-Brief hin, wo es heißt (III, 1): „Meine Brüder, tretet nicht zuviel als Lehrer auf. Wisset, daß wir uns damit nur desto strengeres Gericht zuziehen." Diese Warnung ist, so erklärt er, gegen die Gefahr gerichtet, daß in der Gemeinde verschiedene oder gegensätzliche Meinungen aufkommen. Und Verschiedenheit kommt in Lehren und Schriften auf, wenn das Individuum etwas von dem Seinen dazutut: dann vergeht sich der Mensch und verfällt ins Falschreden; „wenn dagegen alle nur das idipsum, das Eine-Selbige, verkünden und so das Wahre verkünden, dann kommen sie nicht ab vom Lehramt des einen wahren Lehrers."[1])

Solche Vollkommenheit des wahren Lehrers, der in keinem Worte fehlt, will Augustin, das bekennt er demütig, auch gegenwärtig, für sein Alter nicht in Anspruch nehmen, geschweige denn für seine Jugendschriften. Aber daß er „die Wahrheit", das internum aeternum, als sein eigentliches Wesen gefunden hatte und besaß, seit sein Wille sich zu Gott gekehrt hatte, war ihm gewiß. So hatten es die „Konfessionen" dargetan. Sie hatten folgerecht in ihrem letzten Teil keine innere Entwicklung mehr, sondern den nunmehr gewonnenen Standpunkt des Autors vorführen wollen, sein „Wissen und Nichtwissen" auf dem wichtigsten Gebiet der Schrifttheologie; das Vorhaben scheiterte an der Form der Beichte, und die kunstvolle Selbstbiographie lief im Grunde in eine Lehrschrift aus. In den Retraktationen ist Augustin auf einem neuen Wege an die Aufgabe herangetreten, und die dogmatische Verfestigung seiner Glaubenslehre vereinfachte ihm die Auflösung.

Indem er, auf jedes Kunstmittel verzichtend, seine Werke der Reihe nach durchprüfte, sie an der gegenwärtigen Strenge seiner Erkenntnis oder vielmehr Glaubenslehre maß, Irrtümer oder tatsächliche Versehen rügte und berichtigte, Mißverständnisse klarstellte oder von sich mit Fug abwälzte, und Idee und Absicht der einzelnen Schriften, auch etwa mit polemischer Spitze, zur Geltung brachte, konnte er ein Doppeltes

[1]) Aug. Retract. prologus 2.

vollbringen: er fügte wie in einer Ausgabe letzter Hand die Lehrmeinungen aus seinen vierzig Schriftstellerjahren zu einer widerspruchslosen Einheit zusammen; diese stellte er nicht als etwas nachträglich Gewonnenes hin, sondern als den wahren Sinn seiner theologischen Lebensarbeit und damit seiner religiösen Persönlichkeit; zugleich zeigte er durch Angabe und Abtun des Irrigen und durch Festhalten und Verteidigen des Echten, daß er sich in der Verkündigung dieser Einen wahren Lehre fortschreitend vervollkommnet habe. „Mögen also alle die," — so schließt das Vorwort — „die meine früheren Schriften lesen, mich nicht in meinen Irrtümern, sondern in meinen Fortschritten nachahmen! Daß und wie ich solche in meinen Schriften gemacht habe, davon wird sich, denke ich, überzeugen, wer meine Bücher in der Reihenfolge liest, in welcher sie verfaßt sind. Um das zu ermöglichen, habe ich in diesem Werke ihre Reihenfolge nach besten Kräften ans Licht gestellt."[1])

Aus der sittlichen Forderung, die eigenen Irrtümer zu bekennen, sie „mit der Strenge eines Richters, wie ein Zensor" zu vermerken und durch öffentliche Berichtigung unschädlich zu machen für die Gläubigen, die sich an den Schriften des Kirchenlehrers bildeten, — rein aus dieser Forderung des Gewissens wären schwerlich die „Retraktationen" in der Form entstanden, in der sie nun vorliegen; und schwerlich hätte der praktische Zweck dazu genügt, der darin bestand, den Ketzern die Waffen zu entwinden, die sie aus seinen älteren Schriften gegen ihn schmiedeten. Auch hier wieder konnte Augustin, wie in den „Konfessionen", die äußere Form aus der Literatur aufnehmen.

Selbständige Schriften über die eigenen Bücher sind uns in der hellenistischen Literatur begegnet[2]), und es war wohl lediglich Zufall der Überlieferung, daß dieser Zweig der autobiographischen Gattung nur vereinzelt, bei Galen und Cicero, anzutreffen war. Hellenistische Traditionen wirkten noch in der Epoche Augustins nach; das ist gerade für die verschiedenen Spielarten der Schriftsteller-Autobiographie zu zeigen. Das autobiographische Anfangsgedicht erschien nicht nur bei einem Ausonius, sondern auch bei dem Hymnendichter Prudentius, der für seine frommen Verse einen jenseitigen Lohn erwartete und demgemäß den in diesen Selbstbiographien herkömmlichen Ruhmesschluß zur Himmelshoffnung umwandte[3]); die biographische Prolalie in Lehrschriften diente

[1]) ib. prologus 3. Nach Harnacks Übs. a. a. O. S. 1101.

[2]) S. oben S. 341ff.

[3]) Prudentius (348—410), Carmin a ed. Dressel. Das autobiographische Gedicht als Praefatio; 45 Verse mit den Lebensdaten, zugleich aber mit religiösem Einschlag in Selbstbesinnung — Quid nos utile tanti spatio temporis egimus? — und zum Schluß: peccatrix anima ... saltem voce Deum celebret, si meritis nequit.

bei Hilarius und dem jungen Augustin dazu, die geistige Entwicklung des Autors darzulegen, und der heilige Hieronymus versagte es sich nicht, in seinem Buch über ‚die berühmten Männer' sich selbst zum Schluß mit Namen, Herkunft und Schriftenverzeichnis hinzustellen.[1]) Schließlich finden wir noch im 6. Jahrhundert einmal ein Beispiel für das Verfahren eines Autors, einen autobiographischen Abriß in sein Werk, in dem kaum Platz dafür war, an einer willkürlich gewählten Stelle einzufügen.[2]) Jener hellenistische Typus einer Geschichte der eigenen Schriften bot neben der systematischen Gruppierung nach pädagogischen Gesichtspunkten auch die Anordnung nach der Entstehungszeit, und je reichlicher die Mitteilungen über Anlässe, Umstände, Inhalt und Absichten flossen, um so mehr lief das Interesse von den Schriften zurück in das Leben des Schriftstellers, und das mit literarischen Angaben versehene Bücherverzeichnis gestaltete sich zu einem biographischen Denkmal aus; bei Galen kam zu einer solchen autobiographischen Anlage noch die Bildungsgeschichte des Autors hinzu.

In Augustins „Retraktationen", die chronologisch angeordnet sind, obwohl er wahrscheinlich eine Sammlung der unter dem Gesichtspunkt der Orthodoxie bedenklichsten Stellen und einen sachlich gruppierten Bücherkatalog bei der Arbeit benutzte,[3]) kehrt dieselbe äußere Form wieder, samt den biographischen und technisch-literarischen Mitteilungen, die hier üblich waren, auch hie und da mit einer Bemerkung über Kürze, Natürlichkeit, Klarheit oder Schwerverständlichkeit der einzelnen Schriften. „Als ich all das, womit die Begierden dieser Welt mich in Besitz und Verlangen festhielten, verlassen hatte und mich zum christlichen Leben gewandt hatte, in der Muße vor meiner Taufe, schrieb ich zuerst ‚gegen die Akademiker', um deren Sätze, die bei vielen eine Verzweiflung an der Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis hervorrufen, ... mir, da sie mich selber noch bewegten, mit möglichst triftigen Gründen aus dem Sinn zu bringen. Was durch die Barmherzigkeit und Hilfe des Herrn gelungen ist" — so setzt das erste Kapitel der Retraktationen ein, und auch die weiteren Kapitel, die durchgehends je eine Schrift behandeln, beginnen in der Regel mit solchen, nur meist äußerlicheren Umständen,

[1]) Ihm nachgebildet ist bei Gennadius von Marseille, de viris illustribus (um 480) c. 100: ‚Ego Gennadius scripsi ...'; 6 Druckzeilen (bei Hieronymus waren es 28), die aber späterer Zusatz sind, s. Herzogs Real-Encykl. VI³ S. 514.

[2]) Johannes Lydus, Verfasser einer Ämterkunde: De magistratibus rei publicae Romanae (griechisch, um 550) schob in dieses gelehrte Werk, vol. III, c. 25. 30 einen Abriß seiner Laufbahn ein, in dem er sich darüber beklagt, daß er keine seinen Verdiensten entsprechenden Einkünfte habe, und als bitteren Trost dafür auf die Ehre und den Ruhm hinweist, der ihm zuteil geworden ist.

[3]) Vgl. Harnack a. a. O. S. 1098 Anm. 1. S. 1127 Anm. 3.

die sich zu einem lückenhaften Lebensabriß zusammensetzen ließen; seltener dient eine bloße Zeit- oder Ortsangabe zur Einführung der Titel.

In dieser Form hat Augustin, unbekümmert um das künstlerische Aussehen, Raum geschafft für sein wesentliches Motiv einer theologischen Selbstkritik. Wo dieses sich voll durchsetzt, haben daher schon die einzelnen Kapitel in sich einen zwiespältigen Charakter; zu Anfang hört man den Schriftsteller, der etwa erzählt, daß das betreffende Werk gelegentlich seines Geburtstages im Verlauf einer Disputation der Freunde über das glückselige Leben entstand; dahinter erstreckt sich kürzer oder länger der eigentliche Körper: die Kirchen-Autorität mit der Darlegung der rechten Meinung für bestimmte anstößige Stellen dieses Werkes. Und da solche Selbstzensur wesentliche Angriffspunkte nur in den früheren Schriften finden konnte, die das philosophisch-religiöse Streben noch frei vom orthodoxen Dogma zeigten, und Augustin doch auch seine anderen Werke, selbst wenn er nichts als Biographisch-Literarisches über sie zu sagen hatte, an ihrem Ort einreiht, so reicht die Zwiespältigkeit weiter: die „Retraktationen" sehen zur anderen Hälfte und zumal im zweiten Teil, der die seit dem Episkopat abgefaßten Werke behandelt, fast völlig wie eine der hellenistischen Schriften ‚über die eigenen Bücher' aus. Es ist schwer zu entscheiden, ob hierin nur eine Konsequenz der gegebenen Form zu sehen ist, die, einmal aufgenommen, wie jede Form auf den Inhalt zurückwirken mußte, oder ob Augustins vor der Öffentlichkeit zu bekundende Stellung zu seinen Schriften von vornherein eine geteilte war und den literarischen Interessen ein selbständiges Recht ließ neben dem vornehmlichen Bedürfnis, seine theologische Persönlichkeit rein herzustellen.[1]) Daß beides zusammenkam, hatte doch nicht lediglich eine Unstimmigkeit in der Form zur Folge, sondern zugleich einen wesentlichen Gewinn für das Ganze: die chronologische Anordnung, die in den Schriftengeschichten aufgekommen war, wurde zu einem Mittel, die geistigen Fortschritte des Autors sichtbar zu machen.

Diese Idee einer inneren Vervollkommnung, die sich für Augustin auf das Fortschreiten in der rechten Glaubenslehre beschränkte, ist von ihm nicht weiter ausgeführt worden; er überließ es den Lesern, seine verschiedenen Angaben zu einer Anschauung von dem Entwicklungsgang zusammenzufassen, den er nunmehr zurückgelegt hatte. Nur selten verweist er direkt von einer unzureichenden Erörterung auf die vollkommenere in einer späteren Schrift, und das rein sachlich, mit Bezug auf die

[1]) In der Vorrede gibt Augustin nur die Absicht der Selbstkritik an, auch darin unvollständig; vgl. Harnack a. a. O. S. 1101.

Probleme.[1]) Nur einmal — bei einem ohne seinen Willen edierten Fragment — hebt er hervor, daß er dieses unvollkommene, durch eine spätere, „damit gar nicht zu vergleichende" Bearbeitung desselben Gegenstandes ersetzte Werk entgegen seiner ursprünglichen Absicht, es zu vernichten, nunmehr bestehen lassen wolle: „damit es ein m. E. nicht unnützliches Dokument meiner ersten Versuche (index rudimentorum meorum) in der Ergründung und Erforschung der heiligen Schrift sei."[2]) Sein Stolz im Anblick seines Lebenswerks gründet sich nicht darauf, daß er unablässig strebend sich bemühte, sondern daß er dem Besitz der vollkommenen Lehre immer näher kam, und dies war augenfällig, ohne Kommentar, an der rapiden Abnahme der beanstandeten Stellen im Verlauf der Schriftenschau zu erkennen. „Gute Hoffnung" — so erklärt er mit Bezug auf die Retraktationen —, hat ein Mensch, wenn ihn der letzte Tag seines Erdenlebens so fortschreitend trifft, daß ihm nun einfach hinzugegeben werden kann, was seinem Fortschritt noch gefehlt hatte, und daß er vor dem Urteil besteht als einer, der vielmehr der Vollendung als der Strafe zuzuführen ist."[3])

Es war ihm nicht darum zu tun, Vergangenes zu verstehen: solche reflektierte Betrachtung, wie er sie in den Bekenntnissen für seine geistige Entwicklung im Großen durchgeführt hatte, hätte zu einer anderen Form drängen müssen, die den Zusammenhang der Probleme zugrunde legte. Seine Retraktationen diktierte ihm der zur letzten Klarheit gelangte Wille, der, streng und geschlossen, diese fertige Einheit auch an das früher Vollbrachte zurückgab. Und begreift man es als eine geschichtliche Notwendigkeit der alten Zeit, daß Augustin die Festigkeit seiner Persönlichkeit nur durch Unterwerfung unter die göttliche Autorität erreichen konnte, so bleibt trotz aller orthodox-kirchlichen Einschnürung des lebendigen Geistes, die zu ängstlicher Buchstabenkritik, hartem Absprechen über heidnische Wissenschaft und auch zu Selbsttäuschungen führte, eine sittliche Haltung zurück, die in Wahrheit Ehrfurcht gebietet. Ohne Selbstverkleinerung und ohne Geräusch, mit der einfachen Ständigkeit einer Tatsache führt er sein Lebenswerk auf; inmitten der Verherrlichung, die, theologisch umgeprägt, den berühmten Kirchenlehrer umdrängte, fühlt er nur die Schwere der Verantwortung, die jeder seiner Sätze, ja jedes einzelne Wort zu tragen hat, steht männlich ein für angreifbare Sätze, die ihm vollwertig erscheinen, und schneidet mit rücksichtsloser Konsequenz,

[1]) Retr. I 14, 1. 15, 7. 19, 6. 26, 7 u. a.
[2]) ib. I 17; vgl. Harnack a. a. O. S. 1127.
[3]) Aug. de dono perseverentiae 21.

aber jedes Urteil genau und vorsichtig abwägend, die ungraden Glieder ab, die ihn an seinem Werk ärgern, selbst im Scherz keine freiere Bewegung duldend. Man muß bei katholischen Theologen sehen, wie man sich vor diesen Retraktationen als einem Buch „von so großer Autorität" verbeugt: dann bekommt man das rechte Gefühl für den Willen Augustins.

So hat kein anderer Mensch wieder mit einer Selbstbeurteilung sich seiner Lebensarbeit gegenübergestellt. Die Gattung der Schriften ‚über die eigenen Bücher' ging, auch wo sie an Augustins Retraktationen anknüpfte, auf den vom Hellenismus gebahnten Wegen weiter, um spät erst, nicht vor dem 17. Jahrhundert, den Nachweis der Fortschritte des Schriftstellers in seinen Werken mit neuen Denkmitteln anzugreifen.

3.

Was die antike Literatur an Formen für die Selbstdarstellung dem Mittelalter überliefert hat, ist durch die großen und geringeren Gestalten der Autobiographie des vierten und fünften Jahrhunderts nicht erschöpft. Vor allem das Enkomion, das Porträt und die in den Heiligenleben sich fortsetzende Aretalogie blieben in der allgemeinen mittelalterlichen Literatur erhalten und werden uns in den von dieser bedingten Selbstbiographien, die bei den neueren Völkern hervortraten, von früh an begegnen. Aber noch eine letzte Erscheinung von menschlicher Bedeutung und ungemeinem literarischen Einfluß hat die spätantike Selbstdarstellung aufzuweisen, damit sie mit stiller versöhnter Kraft ende: des Senators Boethius, ‚Tröstung der Philosophie'.

Dieses Werk des „letzten römischen Philosophen", das dem Mittelalter eine Ahnung der antiken Weisheit gegenwärtig hielt und auch in der Neuzeit noch, in die verschiedensten Kultursprachen übersetzt, für so manchen ein erbauendes Lebensbuch war, steht am Ende jeder Darstellung der antiken Geistesgeschichte, die nicht in den ringsumher sich ausbreitenden Niederungen verlaufen will; und es ist wie ein Symbol für die Stellung der Autobiographie in dieser Epoche, daß dieses letzte antike Zeugnis von der Macht der griechisch-römischen Philosophie die Form einer Selbstdarstellung hat.

Boethius, einer der ersten Männer im gotisch-römischen Staat Theoderichs, kam zu dieser Schrift, als er, bei dem König in Ungnade gefallen und wegen des Verdachts einer hochverräterischen Verbindung mit dem noch barbarenfreien Ostreich unangehört verurteilt, mit vierundvierzig

Jahren im Gefängnis dem Tod entgegensah (524). In einer solchen Lage, die nicht selten zum Anlaß für Apologien wurde, warf er sich nicht auf eine politische Rechtfertigungsschrift und wandte sich auch nicht zu den Heilsgaben der christlichen Kirche, der er angehörte. Wie die römischen Aristokraten der alten Zeit sich in Unglück und Tod bei ihren Philosophen Rats erholten, sich an deren Reden und Trostschriften erbauten, suchte er sich durch die Kraft der Philosophie über sein Schicksal zu erheben.

Keine geistig produktive Selbstbesinnung prägt hier den Gedanken persönlich aus, indem sie ihn in den Willen aufnimmt. Von Aristoteles her, dessen Mahnschrift zur Philosophie — jene Schrift, aus der Cicero seinen Hortensius geschöpft hatte — nun noch einmal ihre unverwüstliche Energie ins Leben hineingab, und aus neuplatonischer Quelle flossen ihm die Lehren, die er so in ihrer abstrakten Entwicklung herübernimmt: vom wahren Gut und Glück, von der vernünftigen Weltordnung Gottes, von der Wesenlosigkeit des Schlechten, von der Freiheit des Menschen inmitten des Kausalzusammenhangs der Welt. Er macht sich die alten Gedanken zu eigen, indem er sie mit Bezug auf seine Lage zusammenstellt und sie, im Verein mit seinen Klagen, in Verse bringt. So sind mit der Prosa des Buchs Verse gemischt, ohne daß die Consolatio dadurch den Charakter der realistischen Literatur-Gattung gewänne, in der diese Stilmischung aufgekommen war; es ist nicht das gewollt irrationale Durcheinander, nichts von Witz, sondern die Gedichte sind in sich abgerundete Stücke, meist Einlagen, selten unentbehrliche Bestandteile der fortschreitenden Darstellung; sie geben der Gemütsverfassung des Autors hie und da einen persönlicheren Ausdruck und dienen in der Regel zu ergötzlicher Unterbrechung, um von dem als anstrengend empfundenen Gang der Beweisführung bei der ‚Süße des Gesanges' (musici carminis) ausruhen zu lassen.[1]) Die wahre Stilmischung ist eine unbeabsichtigte und um so charakteristischer für die Zeit: die versifizierten Stücke wiederholen oder variieren in der Sprache des sechsten Jahrhunderts, was die Darlegung in Prosa aus dem Denkschatz größerer Zeiten vortrug.[2])

Trotz allem ist das Werk doch aus der Erfahrung einer Lebenswirkung der Philosophie entstanden, und das mußte ihm einen eigenen Charakter geben, soweit die Zeit das noch zuließ. Boethius richtete die Trostschrift an sich selber: das war gewiß nichts Ungewöhnliches, seit Cicero es ge-

[1]) Boethius, philosophiae consolatio ed. Peiper. VI 6, 17. 196. cf. II 23: cum hac musica laris nostri vernacula nunc leviores nunc graviores modos succinat. — Über die Stilmischung vgl. oben S. 378f. 406.

[2]) Vgl. H. Usener, Anecdoton Holderi. S. 51.

wagt hatte.[1]) Und es war schon eine Stilübung damals geworden, daß Kompilationen, da sie dem im ‚schönen Schrifttum'[2]) unproduktiven Geschlecht als ein Höchstes von Literatur galten, nicht einfach sachlich als das, was sie sind, ausgegeben wurden, sondern eine literarische Maske erhielten, durch Inszenierung und Rahmenerzählung nach älteren Vorbildern. Eine lehrhafte Gedankenfolge so durch Umsetzung in Handlung, Gespräch und Erzählung zu verlindern, daß sich die überkommenen Denkgebilde in ihrer starren Existenz dem Gefühl näherbringen ließen, das leistete die allegorische Personifikation, die seit Alters zu der Technik der Diatribe gehörte, aber jetzt, ganz wie die Mischung von Prosa und Vers, unterschiedslos für allen nachdenklichen Stoff benutzt wurde, sei es für den Kampf der Affekte in der Seele, sei es für abstrakte Wesenheiten wie die Disziplinen der schönen Bildung, die im Olymp ihre Lektionen aufsagen. Boethius arbeitet mit diesen Mitteln. Aber er konnte sie verwerten, um die wirkliche Handlung darzustellen, die in seiner Seele vorgegangen war. So kommt die Selbstbesinnung, die den erhabenen Stoff nicht mehr zum Ausdruck einer persönlichen Weltansicht zu gestalten vermochte, doch in der subjektiven Formung zum Vorschein.

Die Philosophie tritt auf, den Verzweifelten emporzurichten, auf daß er „aus der Finsternis trügerischer Leidenschaften befreit, den Glanz des wahren Lichts zu erkennen vermöge". Er schildert ihr sein Leid, seine Enttäuschungen und sein vergangenes Glück, und sie bestätigt ihm die Ungerechtigkeit seines Geschicks und erhebt es ihm zu etwas menschlich Bedeutendem: Sokrates und Zenon und Seneca haben ähnlich wie er den Undank der Welt gegen den Philosophen erfahren; so ist eine ausführliche Apologie, in der er die Geschichte seiner Verfolgung erzählt, mit der Klage über sein Leid verbunden. Von dem Kummer, der ihn quält, will Philosophie ihn befreien; sie will ihn wie einen Kranken heilen, und tut das, indem sie ihn nach seinen Anschauungen über Leben und Welt fragt — d. h. Boethius selbst sucht sich seine philosophischen, stoischen und neuplatonischen Überzeugungen ins klare Bewußtsein zu

[1]) Siehe oben S. 359. — Vgl. die 2 Bücher des Ambrosius ‚De excessu fratris Satyri' (A° 379. Migne Patrol. t. 16 p. 1290—1354), die von Ambrosius gelegentlich (Enarr. Psal. I n. 51) als ‚libri consolationis et resurrectionis' bezeichnet werden; sie sind laudatio funebris, consolatio und Predigt zugleich, die Anrede geht bald an den Verstorbenen, bald an das eigene Ich, bald an die Hörer oder an das Du der Diatribe; schon Petrarca stellte sie mit jener consolatio Ciceros zusammen, Petrarca ep. de reb. fam. IV 10, ed. Fracassetti I p. 221. Vgl. auch Julians oratio 8 Παραμυθητικὸς εἰς ἑαυτόν (ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ τοῦ ἀγαθωτάτου Σαλουστίου), wo das Du der Anrede an den Freund, von dem er sich trennen mußte, gerichtet ist.

[2]) Τὰ κάλλιστα (παιδεία und λόγοι) gegenüber τὰ πολιτικὰ πράγματα in einem Dekret, das Joh. Lydus, De magistr. III, 30 anführt, im Sinne von belles lettres.

erheben, um Trost in seinem Leid zu finden und Kraft, es zu ertragen. So läßt er sich von der Philosophie mahnen an das ‚Erkenne dich selbst': seine Verzweiflung ist, so sagt sie ihm, ein Zeichen der Schwäche, die darauf beruht, daß er sein wahres Selbst nicht kennt.

In der großen philosophischen Tradition, die wir von Sokrates bis Marc Aurel verfolgten, haben wir gesehen, daß das Wesen des Selbst in dem Bewußtsein der ewigen Wahrheiten gefunden wurde, die der menschlichen Vernunft zugänglich sind. Dem entsprechend vollzieht Boethius die Selbstbesinnung in der Form, daß er sich die Lehren zu Gemüte führt, die er aus dem idealistischen Erbgut der Philosophie gewonnen hat: daß sein Unglück wie alles Übel in der Welt ein bloßer Schein ist, der sich auflöst durch die Einsicht in die Nichtigkeit der äußeren Güter und in die wahre Glückseligkeit, die in der Schau Gottes liegt; ihm sich zuzuwenden, ist die höchste Notwendigkeit des freien Willens.

Boethius bringt diesen Vorgang aber nicht rein neuplatonisch als Seelengeschichte zur Anschauung, die Stufenleiter, die auch er am Bilde der Philosophie sieht und die von der Weltbefangenheit zur seligen Schau hinaufführt, ist er nicht zu Ende gegangen. Er begnügt sich, die Gedanken, die er sich ins Gedächtnis ruft, mit Aussagen über ihre Wirkung auf ihn zu unterbrechen, wie sie ihm die Seele klären und das Herz stärken, bis er dann, mit seiner Kunst erschöpft, sich ganz dem Eindruck der überwältigenden Gedankenreihen überläßt. Sie haben seinen letzten Tagen den Gehalt gegeben, der seinem Werk ein dauerndes Dasein sichert. —

Die Philosophie erschien ihm in Person. Sie sieht uralt aus, ihr selbstgewobenes Gewand ist verschossen, verstaubt und zerissen, aber eine unerschöpfliche Jugendkraft und strahlende Augen leuchten aus ihrem Ehrfurcht gebietenden Antlitz. Sie nahte sich ihm in menschlicher Gestalt, aber wuchs im Gespräch über alles menschliche Maß, so daß er mit Augen sah, daß sie bis zum Himmel reichte. Sie hatte einst in ihrer Freiheit den Griechen den Weg gewiesen, den Menschen als Persönlichkeit zu entdecken; sie vermochte auch noch, als sie Magd der Theologie geworden war, den Besten ein Bewußtsein von sich selbst zu geben. Die Selbstbiographie verdankt ihr soviel als der christlichen Religion, die den göttlichen Kern im Menschen als ‚Leben' fand. Und die Consolatio philosophiae steht neben Augustins Konfessionen bei Dante unter den Vorbildern der Vita nuova.

REGISTER

zusammengestellt von Dr. Kurt Pfisterer

Acilius Severus 374, 405 ff, 555
Affektäußerung s. Religiöse Wendung u. Romanphantasie
Aelius Aristides s. Aristides
Aemilius Scaurus 215, 217, 244 f, 254. Cicero über — 217, 244 f, 252, 254
Aetheria 558[2]
Agesilaos 168
Agonistik 570 f
Agricola des Tacitus 218
Agrippa 216, 266
Agrippina 216, 270, 280, 282, 422
Ahnenkult 219 f
Ahwere, Die Geschichte von 55 - 58
Ainu 59[3], 60-62
Alexander der Große 209 f, 251, 256
Alkaios 81, 560
Alkinou Apologoi 55, 74[2], 512
Allegorie 398, 403, 439, 520
Alypius 588, 638, 662 f, 666 f
Ambrosius 577, 597, 659, 665, 703[1]
Amen-em-het I. 51
Antidosis des Isokrates 158 f, 162, 168 ff
Antigonus Gonatas 211, 312
Antigonus von Karystus 311
Antiochus von Kommagene 206 f, 284
Antiochus Epiphanes 214
Antiphon 160
Antisthenes 109, 197, 410, 454
Antistius Vetus 266[3]
Antoninus Pius 453, 483, 486, 489-91
Antonius Julianus 266[3]
Apologie 159 f, 210 f, 241, 243 ff, 395, 517, 578 ff, 621 f, 703
Appius Claudius 235
Apuleius, *Metamorphosen* („Der goldene Esel") 307[1], 382 ff, 517, 530-32; *Apologie oder über die Magie* 517 f. — Augustin über A. 385, 530
Aratos von Sikyon 210 f
Archias 259
Archilochos 80 f, 94, 410, 560
Aretalogie s. Wundererzählung
Aristides von Smyrna 179, 190[1], 505-17, 518 f, 560[3], 567, 574
Aristo von Chios 428[1], 453 f
Aristoteles 67 f, 301 ff, 437, 600, 604, 646, 702; über Solon 82; über Sokrates 177; über Isokrates 313; über Dichtung und Historie 193. — *Nikomachische Ethik* 323, 326, s. Nikolaus von Damaskus; Gestaltung der Biographie 302 ff
Artemidoros 192[2]
Askese 575, 591
Assurbanipal (= Sardanapal) 39, 42 ff
Assurnasirpal 41 f
Athanasius 556, 576, 577, 579[1], 592, 594, 669
Athenäus 213[1], 214
Atticus 259, 359, 362 f
Augustin 71 f, 86, 145, 195, 303, 407 f, 426, 467, 494, 503, 524, 529 f, 532, 537, 538, 542, 545, 551, 561 f, 575 f, 592, 615, 630, 634, 636, 637 ff
Soliloquien 86, 342[2], 451, 494, 640-45, 663, 673[3], 675, 677
Bekenntnisse 19, 180, 373, 563 f, 565, 578, 579, 588, 593, 595, 596 f, 606, 636[2], 637, 645-78, 679 f, 689[2], 694, 696, 697, 704
Retraktationen 556, 681, 693-701
Ciceros Einfluß 359, 638, 643, 664. A. u. der Neuplatonismus 538, 640 ff, 643 ff, 646, 648, 653 f, 668 ff
Augustus, *Res gestae* („Monumentum Ancyranum") 190[1], 206, 215 f, 284-298, 551; seine Autobiographie 216[8], 268-82
Ausonius 560, 697
Autobiographie: Begriff 3-16, 70; Grundrichtungen 11 ff, 17, 23 f, 189; — Bildungsgesetze 35 f, 69 ff, 218 ff, 488, 494 f, 637 f, 645 f; — Beziehung zu Lebensformen 159 ff, 221 f, 243 f, 307 f, 313, 377, 414 f, 449 f, 495, 507 f, 577 ff, 596

Bestand an Schriften: im Alten Orient 22 f, 27[2], 29[1], 31[1], 548[2]; in der attischen Kultur 78 ff, 161, 162; in der hellenistisch-römischen Zeit 188 f, 190[1], 204, 210 f, 214 ff, 265[1], 266, 299 ff, 328[2], 341, 374, 410, 495, 498 f; im Ausgang des Altertums 554 f, 681 f, 684
Stellung und Entwicklung der A. im Altertum 19 ff, 66 f, 69, 71 f, 120, 185, 189-98, 252 ff, 407 ff, 411, 552-65, 679 ff, 701. Auffassungsweisen der A. im Altertum: klassische 69 f; formalistisch-rhetorische 162 ff, 179 f, 191 f, 360, 371, 516 f, 518, 567 ff; innerliche 180, 362, 449, 482 f, 551 f, 577 f, 620. Aufstellung eines Bildungsideals 168 f, 179, 323, 636. Gattung der A. als literarische Gattung 6 f, 190 ff, 217 f, 264, 360, 362, 551 ff, 630, 650, 683
Religiöse Autobiographie: 87 ff, 204, 495 f, 498, 503 f, 537 ff, 545, 596, 630. Politische Autobiographie: 37 ff, 82 ff, 160 ff, 215 ff, 243 ff, 576 f; s. Schriftsteller-Autobiographie.
Wahrheitswert der Autobiographie 13, 14, 37, 209, 288, 298. Autobiographische Forschung 3-6
Avidius Cassius 458[3], 470 f

Babur 284
Balzac 5
Basilius 577, 594, 614 f, 616 f, 625
Beichte 31 ff, 544, 592 f, 594 f, 682 f, s. Konfessionen
Bekehrungsgeschichte 405, 418, 495 ff, 541 f, 589 ff, 646 f, 669 ff, 675, 682, 685
Bekenntnisrichtungen 362, 542, 563, 588 f, 591, 593, 596, 682 f
Bembo, Giovanni 229
Bildungsgang, Nachrichten darüber 327 f, 339 f, 341 ff, 346 f, 349 f, 488, 502, 569, 574, 623, 634 f, 687
Bildungsideal s. Autobiographie
Biographie 68 ff, 164 f, 194, 224, 240, 301, 302 ff, 374 f, 491, 556, 587 f
Bion von Borysthenes 312
Bios, Begriff 29, 67 ff, 190, 329, 386, 608
Bismarck 283
Boethius 359, 406, 556, 606, 701-04
Brief 117 f, 312, 355, 359 ff, 401, 423 f, 432, 586 ff
Brutus s. Cicero
Brutus, Decimus 271 f
Brutus, Marcus 273
Buddha 59, 90, 455
Bunyan 689
Burckhardt, Jakob 221, 360
Bußpsalmen 39, 544, 676[3], s. Psalmen

Carbo, Papirius 256[1]
Cardano 109, 306, 358, 551
Cäsar, Julius 275 f; *Kommentarien X.* 215, 248 ff, 263; über Cäsars Kommentarien: Cicero 249 f; Hirtius 248 f, 251; Sueton 251
Cato 221, 230, 239, 262
Catulus, Q. Lutatius 215, 216[5], 243 f, 248[1], 253 f. Cicero über C. 252, 253 f
Cellini 5, 375, 652
Cervantes 403
Charakteranalyse 167, 301-07, 323 f
Christentum 537 ff, 562 ff, 592 f
Chrysostomus, Dio 111, 496, 608 ff, 643
Chrysostomus, Johannes 572, 577
Cicero 72, 145, 164, 201, 248, 311, 497, 597, 697; seine Ruhmesschriften 215, 258-64; Zusammenstellung der eigenen Bücher 341-44; *Hortensius* 145, 342, 359, 638, 643, 702; *Laelius* 362; *Brutus* 175, 190[1], 299, 347 ff; *Consolatio* (Tod seiner Tochter) 358, 366 f; seine Briefe 355, 357 ff; Veröffentlichung seiner Briefe 450. — Über Autobiographie 191; über Geschichtsschreibung 262 f; über s. Konsulat 216[6]; über die Kyropädie 217; über Cäsars Kommentarien 249 f; über Cato 239; über die Leichenrede 226[1]; über die römischen Autobiographen Catulus 252, 253 f, Rutilius 245, 252, 254, Scaurus 217, 244 f, 252, 254. — Über Ciceros Briefe: Seneca 371 f, Petrarca u. Montaigne 372, Hofmannsthal 361
Clarendon, Lord 5, 283, 488, 610
Claudius 216, 269, 280
Clemens 500 f
Commodian 499 f, 594
Consolatio 358 f, 414, 424, 701, 703[1]
Constantin d. Gr. 216
Corneille 375
Cornelius Nepos 371
Corpus Hermeticum 532 f
Cyprian von Antiochia 596
Cyprian von Karthago 189, 499
Cyrillus von Alexandria 580, 581, 582, 584
Dämon 97 f, 467 ff

Daimonion 109, 257
Dalmatius, Archimandrit 584
Dante 5, 466, 634
Darius 44 ff, 206, 284
Deipnosophistai 213[1], 214
Dellius, Q. 216[2]
Demetrius von Phaleron 211[2]
Demokrit 98, 425
Demosthenes 161 f, 551
Demut, und antike Stellung zu ihr 371, 418, 493, 515, 543 f, 588, 593, 668, 673
Descartes 20, 642
Dialog 103, 114, 498, 533 f, 583, 639
Diatribe 355, 378 f, 443, 447, 452 f, 703
Dilthey 7, 10, 15, 75, 193 f
Dio Chrysostomus 111, 496, 608 ff, 643
Dio, Schüler Platos 115 ff
Diogenes 409
Dionysius Areopagita 528[1]
Dionysius I. von Sizilien 115, 127, 256
Dionysius II. 115 ff
Domitius Corbulo 266

Ekstase 504, 511, 525, 541, 598, 608, 656, 674
Elagabal 404
Elogium 220, 230
Empedokles 88-90
Enkomion 165 ff, 240, 262, 323, 689[1]; Isokrates (auf Euagoras) 165 f; Xenophon (auf Agiselaos) 168
Ennius 230 f
Ennodius 682 f
Entwicklung: Begriff, bei Aristoteles 302 f; Auffassung bei Augustin 647, 655 f, 659 ff, 672, 694 f, 699 f. Entwicklungsläufe u. deren Analyse 110 f, 347, 348 f, 353 f, 496 ff, 502, 515 ff, 642, s. auch Bekehrung.
Ephemeris s. Tagebuch
Ephraim der Syrer 555, 594 f, 676[3], 683
Epiktet 412, 421, 441-48, 452, 463[2]
Epikur 187, 200, 417, 425 f, 427
Epimenides 87
Epitaphien 230 ff, 404 f
Erbauungsgenossenschaften 507, 596
Esra 46 f, 50, 59, 548[2]
Euagoras 165 f
Eugippius 556[2]

Fabius Pictor 238 f, 241, 262
Familienchroniken 238 ff
Faust, Ursprung der Legende 501
Faustus von Mileve 663
Fielding 377, 660
Flugschriften, politische 241 ff
Fox 689
Freundschaft 116 f, 136 f, 362 f, 462, 484 f, 570, 574, 614, 623, 625 f, 662
Friedrich der Große 282
Fronto 453; s. Briefwechsel mit Marc Aurel 485 f
Fulvia 277 f
Fürsichsein 409 f, 425 f, 450 f, 456, 592

Galen 300, 311, 344-47, 488, 697, 698
Gaumata 44
Gebet 86, 543, 606 f, 614, 633 f, 640, 653, 657 f, 668
Gellius, Aulus 435
Genealogie, römische 220 f; jüdische 339
Gennadius 698[1]
Georgica 313 f
Gerichtsrede 158, 170 ff, 205, 245, 517
Geschichtliche Auffassung, Art derselben im Hellenismus: 193 f, 198 f, 339; s. auch Romanphantasie u. Monographie; bei Paulus 541; bei Augustin 646 f
Geschichtliche Persönlichkeiten: Stellungen zu ihnen 186 f, 199 f, 425, 440, 514[3]
Geschichtsschreibung 238 f, 262 f
Gibbon 3-4, 626 f
Gilgames, Epos 58
Giraldus Cambrensis 627
Glabrio, Manius Acilius 235
Goethe 3, 5, 70, 95, 99, 193, 203, 485, 605, 651, 694 f
Goncourt 5
Grabinschriften, ägyptische 27 ff; röm. (u. Autobiographie 229[2]) 229 ff, 233 f, 404 f; griechische 230
Grabrede 166, 224 f, 240
Gracchus, G. 242
Gracchus, Tiberius 242
Gracchus, Tiberius d. V. 235 f
Gregor von Nazianz 72, 86, 195, 265 369, 464, 494, 530, 555 f, 565, 575, 577 f, 586 f, 608, 612-636, 640, 667; Einfluß auf Augustins Konfessionen 636[2]
Gregor von Nyssa 595
Gregor Thaumaturgos 190[1], 501-03, 665

Hadrian 216, 252, 269 f, 280, 282, 297[2]
Hannibal 207 f
Hekataios 206
Heraklit 92-99, 481 f, 654

Herbert von Cherbury 78
Herder 3, 4, 71
Hermas, Der Hirte 520 f, 593
Hermes Trismegistos 533 ff
Herodes d. Gr. 214, 321 f
Herrscher-Autobiographie s. Staatsmänner
Herrscher-Persönlichkeit 205, 283; Selbstgefühl von Herrschern 38 ff, 44 f, 206, 254 ff, 286 ff, 464 ff, 469 f
Hesiod 78-80, 94 f
Hieronymus 374, 405, 406, 407, 580, 586, 587, 588-92, 683, 698
Hilarius 500, 643, 698
Hirtius 250; über Cäsars Kom. 248 f, 251
Hodoiporikon 406 f
v. Hofmannsthal, Hugo über Ciceros Briefe 361
Hofstil 38 f, 49, 58
Hoftagebücher 37, 212, 2802
Horaz 1621, 299, 308, 314, 378 ff, 406, 613,
Hortensius s. Cicero
v. Humboldt, Wilhelm 605
Hymnen 537, 606 ff, 651
Hypomnema 9, 190 f, 194, 209, 212, 248, 259 f, 262, 269, 5381

Icherzählung 23, 49-62, 90, 376, 380, 517, 530 f, 538, 5482
Idealisierung s. Selbstverherrlichung
Indische Einflüsse in der Spätantike 386, 533, 5371, s. auch Mystik
Individualität, der Ausdruck 605; s. Persönlichkeit
Inni, ägyptischer Magnat 29
Ion von Chios 103, 312
Irrationalität, Schätzung derselben 356, 367, 504, 509, 523 f, 561, 574, 655 f
Isis und Osiris, *res gestae* 206
Isidor von Sevilla 6832
Isokrates 19, 101 f, 149, 158 ff, 162, 313, 627

Jakob I. von Aragon 284
Jeremias 546 ff
Johannes Chrysostomus 572, 577, 594
Johannes Lydus 6982, 7032
Josephus 1901, 300, 311, 328-41
Jugendgeschichte s. Kindheitsgeschichte u. Entwicklungsläufe
Julian Apostata 322, 3282, 555, 570, 572, 587
Jung Stilling 509
Justin der Märtyrer 498 f, 6452
Justus von Tiberias 3301, 338

Kallimachus 309 ff, 316 f, 613
Kallisthenes 256
Kant 419
Kierkegaard 20
Kimon 103
Kindheits- u. Jugendgeschichte 303, 304, 312, 316, 483 f, 595, 623, 634 f, 659
Kleanthes 444, 447, 4513, 4542
Kleinpersönliche Züge u. deren Beachtung 189 f, 213 f, 267 ff, 489, 573 f
Kleopatra, Königin 214, 277
Kommentarien 9, 190; 259, s. Cäsar
Konfessionen, Doppelsinn (confessio peccati et laudis) 5961; als Literaturform 554 f, 594 ff, 649 f, 681 ff, 691
Kyniker 197, 377, 391, 409 f, 444, 447, 626 f, 6303

Lactantius 4071
Laenas P. Popillius 236 f
Lamartine 606
Larousse 141
Laudatio funebris 224 ff
Laudatio Turiae 227 f, 232
Lebenseinheit 464; Auffassung derselben 25 (der Ka der Ägypter); 166 (Schicksalszusammenhang); 68, 302 (Charakter). S. Menschenauffassung u. Persönlichkeit
Lebenskunst und Lebensweisheit: deren persönliche Darstellungsformen 18, 51, 79 f, 85 f, 378, 413, 608ff
Lebensphilosophie 413 ff, 599, 639
Lebensschilderung 375 f, 379; s. realistische Literatur u. Wirklichkeitsauffassung
Leibniz 111
Leichenrede s. Grabrede
Leiden, deren Erfahrung und die Individualisierung 86, 356, 479 ff, 546 f, 621, 631, 703 f,
Libanius 516, 518, 555, 558, 561, 563, 566-75, 585, 622
Literarische Bildung: christliche Schätzung derselben 575 f, 580, 589 ff, 633, 683, 690 f; s. auch Rhetorik
Livius 238 (über röm. Familientradition)
Lucceius 263 f
Lucilius 379-381, 423-28
Lucullus 2481

Lukian 190[1], 385-404, 397; *Conviv.* 385 f; *Traum* 386 ff; *Doppelt Angekl.* 389 ff; *Nigrinus* 393 ff; *Auferst.* 395 ff; *Versteigerung v. Lebensideal.* 395 f; *Apologie* 400 ff
Lutatius Catulus s. Catulus
Lyrik 80 ff, 532, 545, 555, 607, 613 f, 630 ff

Macchiavelli 256[1], 270
Mäcenas 216
Manichäer 579, 597, 643, 663, 664
Marc Aurel 72, 80, 86, 190[1], 196, 216, 412, 416, 421, 448-93, 522, 551, 564, 598, 607, 619, 634, 641
Mariamne 214
Marienkult 581
Martial 278, 311
Märchen 55, 60
Märtyrer 519, 538
Mascardi 217[1]
Maximilian, Kaiser 224, 283
Maximus, Claudius 490 f
Meditation s. Selbstbetrachtung
Memoiren 8 f, 17, 268, 270; literarische 102 f, 311 f; politische s. Staatsmänner; militärisch-politische 104, 209 f, 212, 266; höfisch-politische 212 f, 268, s. auch Hypomnema
Menippische Satire 374, 380, 385, 390 f, 407
Menschenauffassung: klassische 67 f, 101 f, 493; gesellschaftlich-positivistische 103, 402; aristotelische 301 f, 350 f; skeptische 351, 378 f, 464; s. auch Lebenseinheit und Persönlichkeit
Menschendarstellung (plastische), bei d. Ägyptern 27 f; bei d. Griechen 67, 68, 101, 188
Messalla Corvinus 216
Messalla, M. Vipstanus, Tacitus über 266[3]
Metellus, L. Cäcilius 225 f
Mithridates 246[3]
Molière 376
Mönchtum 410, 564, 576, 580, 591 f, 594, 608, 614 f, 685 f
Monnica 638, 659 ff, 674
Monodie 633[1]
Monographie, historische 194, 264 f, 299
Montaigne 279, 372, 436, 610
Monumentum Ancyranum 190[1], 206, 215 f, 284-98, 551
Moralbegriffe 85, 165 ff, 174 f, 217, 220, 276, 323 f, 326, 484 ff, 514 f, 547, 571, 688 f, s. auch Selbstanalyse, Selbstbetrachtung, Selbstgefühl
Mucianus, G. Licinius 266[3]
Musonius 421, 441
Mystik, hellenistische 467, 524 ff, 532 f, 629; Verhältnis zur A. 511, 521, 529; M. u. musikalische Form 651, 652, 675; schweigendes Denken 451
Mysterien 35, 99, 384, 529, 531

Naturalismus u. A. 374 f, 382, 511
Naturgefühl 438, 632
Nebukadnezar 44
Nehemia 47ff, 59, 548[2]
Nepos C. 371
Nero 282, 421 f
Nestorius 556, 579, 580-86, 627, 628
Neuplatonismus 87, 111, 113, 494, 532, 538, 540, 543, 577, 597 ff, 605 f, 608, 629, 640 ff, 643 ff, 648, 702, 703 f
Neupythagoräer 455
Newman 5
Nikokles v. Cypern 174
Nikolaus v. Damaskus 190[1], 300, 305, 321-28, 400[1], 401, 406; u. Aristoteles 323 f; über Sklaverei 325

Octavian s. Augustus
Olympus 214
Origenes 257, 501, 502, 615
Originalitätsbewußtsein, des hellenistischen Dichters 309 f
Ovid 190[1], 299, 308, 314, 317-20
Pädagogische Motive der A. 166, 168 f, 179, 344 ff, 389, 591, 649 f, s. auch Bildungsgang und Bildungsideal
Panätius 201, 253, 411, 419
Pantheismus u. Individuation 86 f, 478 f, 480, 522 ff, 532, 536, 597 f, 601, 603; u. Persönlichkeitsidee 464
Parmenides 93
Pascal 634
Patricius, Vater Augustins 660
Patrick 556, 684, 689-93
Paulinus von Nola 588, 667[1]
Paulinus von Pella 558, 561[3], 684-89
Paulus 19, 540-44, 593, 645, 669, 671, 682, 693
Perikles 166
Perpetua 519f
Persona 12, 201, 581, 599

Persönlichkeit 15 f, 75 f, 205 f; Bedingungen ihrer Ausbildung 75 f, 92 f, 185 f, 577 f
Stufen der Individuation und deren Struktur: die Entdeckung der Individualität 73, in Hellas 75 ff, 105; die staatsbürgerliche Persönlichkeit 102, 105 f, 108 ff (Athen); 220 f, 253 f (Rom); die hellenistische Emanzipation der Individualität und die Stufe der Verinnerlichung und Universalisierung 185 ff, 409 f, 411; Verlauf dieser Individualisierung 202 f, 355 ff, 477 ff, 494 f; die Stufe der Auflösung und jenseitigen Einigung in der Totalität: 522 ff (hellenistisch. Mystik), 532, 597 ff (Neuplatonismus), 564 (Christentum im Ausgang des Altertums); die relig. Individualisierung in Israel 544 ff.
Bewußtsein u. Begriffe von der Persönlichkeit: bei den Vorsokratikern 89, 92, 94 ff; den Sophisten 105 ff, 202[1]; Sokrates, Stoa, Kyniker 71, 107 ff, 196 f, 200 ff, 409 f, 411, 600 f, 604, Cicero 357 ff, 364; römische Lebensphilosophie 417 ff, 421, 599; Marc Aurel 463 ff, 491; Plotin 599-605; Synesius 586 f; Gregor v. Nazianz 627 ff, 630 ff; Augustin 647 f, 653 f, 675, 695 ff, 700; s. auch Menschenauffassung u. Dämon.
Literarische Ausdrucksformen 82, 355, 373, 377; s. Selbstbetrachtung, realistische Literatur, Lebenskunst, Weltansicht.
Petrarca 317, 372, 463, 591, 632, 648, 680
Petronius 233 ff, 376, 381, 403, 423
Philistus 256
Philo von Alexandria 504 f
Philostratus 516, 560[3]
Pier Plowman 521
Pindar 166
Plato 67 f, 110 ff (Seelengeschichte), 598, 634; und Sokrates 114, 124 f, u. Isokrates 158 f, 163;
Apologie des Sokrates 111, 115, 125, 172, 176; *Symposion* 113, 147 f, 394 f; *Phädon* 110, 111, 124; *Politeia* 118, 121 f, 149, 394; *Phädrus* 147 ff, 153, 158, 163 f, 394, 532 f; *Parmenides* 600; *Gesetze* 133, 175, 247; 7. Brief 114-158, der autob. Abschnitt 115, 122-26, d. Echtheit 114[1], 120, 148, 153, 157 ff
Plinius, über Metellus 225 f, über A. 192
Plotin 412, 530, 532; Konzeption der geistigen Individualität 597-604
Plutarch 305, 379, 482, 621; über Arat von Sikyon 211; über Cicero 260, 261[2]; über Sulla 246, 254 f, 257 f; über Selbstlob 178 f
Pollio, Asinius 251
Polyarch 210
Polybius 351 f; über Hannibal 208 f, 352; über Arat von Sikyon 211 f, 352; über Scipio Africanus 241
Pompeius 265[2]
Porphyrios 606[3]
Porträt, literarisches 104, 189, 306 f, 488 f, 491
Posidonius 196, 201, 253, 255 f, 260, 412, 413, 437, 524 f
Pragmatik s. Entwicklung; theologische 510, 568, 570
Priscillian 579 f, 589
Prodikos 388
Proklos 528 f
Prolalie 355, 387, 495, 697 f
Properz 228, 299, 314-17, 319, 323[1]
Propheten 19, 73, 80, 446 f, 504, 545, 546
Prosper von Aquitanien 681[1]
Protagoras 106
Prudentius 697
Psalmen 19, 36, 73, 544 ff, 606 f, 655, 673
Ptahschepses 27
Ptolemäus I. 209
Ptolemäus VI. 213
Ptolemäus II. Euergetes (Physcon) 212 f, 252
Ptolemäus III. Euergetes 206[1]
Pyrrhus 209
Pythagoras 95

Quintilian 201[4]

Rabelais 403
Ramses II. 59
Rather von Verona 307
Realistische Literaturformen und Darstellung der Persönlichkeit 57, 189, 355, 373 ff, 376 ff, 381 ff, 403 ff
Reisebeschreibungen 406 f, 557 s. Hodoiporikon
Religiöse Wendung in die Innerlichkeit 184, 356 f, 411 f, 436 ff, 446 ff, 476 ff, 561-65, 640 f, 647 ff, und Entbindung der Affekte 504, 510 f, 523 ff, 540 f, 563, 629 ff, 646, 648 f, 651 f

Res gestae siehe Augustus
Retz, Kardinal 283, 376
Rhetorik 162 ff, 195, 355, 390, 391 f, 402, 414, 452, 495 f, 560 f, 575 ff, 583, 588, 626, 652, 657, 669; s. Enkomion, Monographie, Romanphantasie
Richelieu 283
Rig-Veda 58 f
Roman, psychologischer 511 f, 554 f, 649
Romanphantasie, hellenistische 195, 263 ff, 382 f, 500 f, 512, 514 f, 521, 528, 589, 591
Rousseau 5, 426, 542, 551, 566, 568, 651, 680
Rufinus 501
Ruhm 26 f, 36, 74, 94 f, 191 f, 209, 258 ff, 290 ff, 314 f, 317 f, 427, 514 f, 570 f, 575, 609, 616, 633, 677, s. Selbstgefühl
Rusticus, Junius 486, 488, 498
Rutilius, Namantianus 557
Rutilius Rufus 215, 216[5], 244 ff, 253 f; Cicero über R. 245, 252, 254; Seneca über R. 246

Sallust 299, 596; über Scaurus 244
Sappho 80
Sardanapal s. Assurbanipal
Sargon 58
Satire, Menippische 374, 380, 385, 390 f, 407
Saturus 519 f
Scaurus, Aemilius s. Aemilius
Schelling 605[3]
Schlangenkönig, ägypt. Gesch. 54 f
Schlegel, Fr. 605
Schlußgedicht s. Selbstvorstellung
Schriftengeschichte (de libris suis) 341 ff, 344 ff, 694 ff, 697 f, 701
Schriftsteller-Autobiographie 162 ff, 168 f, 170 ff, 175, 178, 189, 196, 204, 299 f, 307 ff, 311 ff, 321, 398 f, 556, 681, 695 f, 697
Scipio Africanus der Ältere 231, 241; Scipio und sein Kreis 253
Scipio, Gn. Cornelius 231 f
Scipio Nasica 242
Seelengeschichte, Typen derselben: bei Plato 110 ff; in der Stoa 414-19; in der hellenistischen Mystik 384, 521, 537, 704; bei Paulus 540 f; bei Augustin 646 ff, 651 ff, 680 f. — Verhältnis zur Autobiographie 87 ff, 406, 433, 503, 511 ff, 516 f
Seelenleitung 414, 423 f, 577 f
Seelenwanderung 90 f
Selbstanalyse 323 f, 349, 367 ff, 428 ff, 460 ff, 484, 510 f, 527, 534 f, 543 f, 558 f, 592 ff, 631 f, 641 f, 647 f, 676 f
Selbstanschauung, dichterische 82 ff, 597 ff, 630 ff
Selbstbesinnung und Selbstbetrachtung und deren Formen 17 f, 68, 71 f, 82, 101, 105 ff, 188 f, 196, 304, 373 f, 408 ff, 454 f, 529, 593, 597 ff, 629 ff, 637 ff, 640 ff, 684, 702 ff
Selbstgefühl 23, 38 ff, 93, 178, 308, 609, 618, 692 f; Veränderungen in ihm 376 f, 514, 522 f, 542 f, 545, 593; metaphysisches 86, 357, 437, 474 ff, 492 f, 529, 597 ff, 620 ff, 630 ff, 637 f, 646 f; s. auch Demut, Ruhm, Selbstverherrlichung, Persönlichkeit, Herrscher
Selbstgespräch 86, 94, 363, 380, 426 ff, 450 ff, 468, 533, 631 f, 640 ff 667, 682
Selbstlob, antike Äußerungen darüber 177, 312 f (Aristoteles); 178 f (Plutarch); 179 (Aristides Rhetor)
Selbstporträt, bildnerisches 104 f, 221
Selbstvergottung 88 f, 91 f, 111, 206 f, 286
Selbstverherrlichung 23, 40 f, 168 f, 178 f, 191, 192[2], 235, 247, 254, 258 f, 262, 264, 268, 322 f, 493, 514 f, 542 f
Selbstvorstellung der Dichter 308 f, 311 ff, 320 f, 383, 560, 561[1], 643, 697 f
Seneca 72, 325[2], 412 ff, 421-41, 451 f, 455 f, 632; *Moralische Briefe* 423 ff, *Über die Gemütsruhe* 424; über Rutilius Rufus 246; über Ciceros Briefe 371 f; über Sextius 420; S. und Lucilius 423, 427 f
Seneca, der Vater 312
Septimius Severus 216, 269 f, 280, 281[2], 282
Seuse 680
Severin 556
Sextius 419 f
Sidonius Appollinaris 587[4]
Sieben Weisen 82, 95
Sinuhe, Das Leben des 50 f
Sittenroman 403 f, 405 f, 518, 521, 662; s. Realistische Literatur
Skepsis 110, 197, 356, 378 f, 413, 529, 593, 641 f, 642[1], 643 f, 665 f; s. auch Menschenauffassung
Sokrates 101, 107 ff, 111, 114, 124 f, 496; Marc Aurels Sokratesbild 460[1]
Soliloquien 342[2], s. Augustin
Solon 80, 82-86, 133, 448[1], 613, 619
Spinoza 437

Staatsmänner: Formen ihrer Selbstdarstellung 161 f, 189, 196, 204 ff, 215 ff, 226 ff, 240 f, 266 ff, 283 f; s. auch Memoiren und Tatenbericht
Stammbaum s. Genealogie
Sterne, Lawrence 377, 403
Stil und Persönlichkeit: Bewußtsein ihres Zusammenhanges 431 f, 586 f, 610 f, 612, 624
Stilisierung der Selbstbiographie: nach einem gesellschaftlichen Ideal 30 f, 38 f, 178; nach einem literarischen Vorbild 316 f, 322 f, 496 f, 504, 518
Stilmischung 378, 405 ff, 702
Stoa 71, 187 f, 196 f, 200 ff, 408, 411, 414 ff, 451[3], 454, 592, 596, 601
Subjektivität 363, 435, 505, 516 f, 518, 554, 555, 559-64, 573 ff, 635, 654
Sueton 306; über Cäsars Kom. 251; über Augustus 269, 273, 276, 278 f
Suetonius Paulinus 266[3]
Sulla 215, 216[5], 241, 246 f, 251, 254-58
Sündenbewußtsein 542 f, 544 f, 593 f, 676 f
Swift 403
Synesius 518, 556, 558 ff, 560[3], 577 f, 587, 606-11

Tacitus 217 f, 596; über Rutilius Rufus und Scaurus 218; über Seneca 422 f
Tagebücher 507, 557 ff, 592, 619, 684, 686; s. auch Hoftagebücher
Taine 5, 306, 360
Tatenbericht 36 ff, 206 f, 285 ff
Tertullian 509, 595
Theodoros, Neuplatoniker 606[4]
Theodosius II. 580, 583 f, 618, 627
Theophrast 305 f
Therese 680
Theut 532
Thrasyllus 190[1], 328[2]
Thukydides 103 f, 106
Tiberius 216, 269
Tibull 319
Tiglath-Pileser I. 40 f
Timotheus 173, 176 f
Tiro 450
Titus, röm. Kaiser 216[3], 329, 338
Tobit 59, 548[2]
Tragödie des Lebens 581 (Nestorius), 620 (Gregor von Nazianz)
Träume und Vordeutungen 198, 256 ff, 260 f, 274, 281 f, 334, 337, 502 f, 506 ff, 511, 525, 558 f, 653, 659, 664, 690
Trimalchio, Gastmahl des 233 f, 403
Trostschrift s. Consolatio
Turia, laudatio der 227 f, 232
Tyche 199, 207, 241, 255, 281, 567 ff
Upanishaden 533

Valerius Cato 190[1]
Varro 215, 265[2], 342[2], 380, 451
Vergil 269, 273 f, 279, 313 f, 588, 686, 687
Verinnerlichung 71, 356 f, 409, 564, 630 ff, 640 f, 647 ff; s. Religiöse Wendung und Persönlichkeit
Versform von Autobiographien 82 ff, 260 f, 308 ff, 320, 619 ff, 684
Vespasian 216[3], 329, 332, 334, 336, 338
Victorinus 669 f
Villemain 553[1]
Villon, Francois 381[2]
Visionen und deren Aufzeichnung 507 f, 516, 519 ff, 590, 692
Vico 695
Vitalis, röm. Schauspieler 404 f

Weltansicht: Formen ihrer persönlichen Darstellung 355 f, 373 ff, 552, 606 ff, 645, 703
Wen-Amon 52 ff
Wirklichkeitsauffassung u. deren Arten 28, 67, 192 ff, 198 ff, 302, 374 f, 508 f, 524 ff, 528, 564, 641 f, 647 ff, 652 ff; s. auch Romanphantasie
Wolf, Hieronymus 573[3]
Wundererzählungen 54 ff, 381, 512 f, 701
Xenophon 104, 168